

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAETANO FISCHER RANZI

**A MEDIDA DO EXAGERO E O APOCALIPSE CRISTÃO: UMA BREVE
DIGRESSÃO SOBRE A GÊNESE DO RISCO NA SOCIEDADE OCIDENTAL**

CURITIBA

2012

CAETANO FISCHER RANZI

A MEDIDA DO EXAGERO E O APOCALIPSE CRISTÃO: UMA BREVE
DIGRESSÃO SOBRE A GÊNESE DO RISCO NA SOCIEDADE OCIDENTAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento, Setor de Ciências Agrárias, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Mendonça

CURITIBA

2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Programa de Pós Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento
Rua dos Funcionários, 1540- Juvevê- CEP: 80035-050 Curitiba-Pr
Fone (Fax) 41- 3350 5764 Fone 41- 3350 5849
E-mail: made@ufpr.br Home-Page: www.ppgmade.ufpr.br

Ata da sessão pública da arguição da tese para obtenção do grau de Mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento nº. 09. Aos trinta e um dias do mês de março de dois mil e doze, às 14h00 na Sede do Programa de Pós Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná - Setor de Ciências Agrárias foram instalados os trabalhos da Banca Examinadora, constituída pelos professores doutores: Francisco de Assis Mendonça (orientador - UFPR), José Edmilson de Souza Lima (FAE), Jussara Maria Weigert Janowski Carvalho (PUCPR), para arguição da Dissertação de Mestrado apresentada pelo candidato **Caetano Fischer Ranzi** intitulada "A medida do exagero e o apocalipse cristão: uma breve digressão sobre a gênese do risco na sociedade ocidental". A sessão foi presidida pelo Professor Francisco de Assis Mendonça. Foi concedida a palavra ao mestrando conferindo-lhe 60 minutos para exposição de seu trabalho. Concluída a exposição, passou-se a arguição sendo concedida a palavra a cada um dos examinadores, para realização de suas respectivas arguições tendo o mestrando tempo para suas respostas. Na sequência, o Professor Presidente retomou a palavra para as considerações finais. A banca reunida sigilosamente decidiu pela Aprovação do candidato. Com menção: (X) Distinção (X) Louvor. Em seguida, o senhor Presidente declara aprovado o mestrando, que recebeu o título de Mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Nada mais havendo a tratar encerra-se a presente sessão a qual será assinada pela Comissão Examinadora.

Curitiba, 31 de março de 2012.

Prof. Dr. Francisco de Assis Mendonça

Prof. Dr. José Edmilson de Souza Lima

Profa. Dra. Jussara Maria Weigert Janowski Carvalho

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao programa de Meio Ambiente e desenvolvimento da Federal pela incrível experiência interdisciplinar que me foi oferecida e pela intermediação de minha bolsa de estudo. Fico marcado eternamente pela impressão de que qualquer trabalho que valha a pena precisa passar pelo crivo de várias concepções diferentes de mundo. Foi absolutamente fantástico, bem como sofrido, aproximar-me de estudos com premissas aparentemente tão diferentes da Psicologia e encontrar semelhanças tão refinadas.

Muito obrigado a todos os professores que se interessaram pelos meus questionamentos, eu bem sei que foram muitos e por vezes demasiados.

Obrigado aos meus amigos de pós-graduação que fizeram parte tão essencial das discussões que apresentei. Conversamos tanto sobre religião que por fim me apelidaram com o nome fictício de um *exagerado* pregador.

Obrigado a toda sorte de coincidências *imprevisíveis e complexas* que me acometeram. Encontrei misteriosamente livros, vi filmes e ouvi frases que fizeram junto comigo este trabalho.

Obrigado à minha “caverna” escura e solitária. É assim que denominei o tempo tão sofrido em que fiquei com as imagens que me apareceram para redigir com elas a parte final deste trabalho.

Obrigado Denise pelo amor e pela paciência.

Obrigado Serlei pelo acolhimento materno e pela orientação amorosa.

Obrigado Dailey pelo apoio tácito e por sentar-se ao meu lado.

Obrigado Leo por *revelar* meu tema.

Obrigado Eduardo por andar ao meu lado e me respeitar silenciosamente.

Obrigado TOGU pela fé; cairemos e levantaremos juntos.

Obrigado Elizabeth por me acompanhar com sua lanterna em meio a minha escuridão.

Obrigado Adele, Jessie, Rashid, Projota e Emicida pelo tema musical.

Obrigado Francisco por ser uma pessoa antes de professor. Obrigado especialmente pela sua coragem e suas certas ponderações. Cada uma de suas orientações me serviu como água a um sedento.

Por vários motivos esta foi a coisa mais difícil que já fiz. Espero que gostem.

Aos homens corajosos que aceitaram me guiar. Às mulheres de minha vida. Àquelas que me amorosamente me esperam, que impiedosamente me criticam, que inflamadamente me inspiram, que me deixam louco e que ouvem minhas loucuras.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	6
1 INTRODUÇÃO.....	14
2 UMA VISÃO DE MUNDO MODERNA: A LUTA ENTRE A LUZ E A SOMBRA ...	21
3 O SÁBIO QUE NADA SABIA.....	34
3.1 APOLO, A LUZ DA CONSCIÊNCIA.....	42
3.2 A MEDICINA GREGA.....	47
4 A CLÍNICA DE FOUCAULT	51
4.1 A MATÉRIA VIDENTE.....	53
5 AS ECONOMIAS DO “DIFERENTE” E DO “COMUM”	60
5.1 ADAM E A ESPECIALIDADE DO DIFERENTE	63
5.2 A PAZ DE KARL	66
5.3 OS OPOSTOS DE JUNG	68
5.4 O VALOR DA MEDIDA	72
6 A RIQUEZA ABENÇOADA EM TROCA DE RISCOS GLOBAIS	77
7 O IMPREVISÍVEL, O IRREVERSÍVEL	85
8 SÍMBOLO E MITO	90
9 A REVELAÇÃO DE CRISTO.....	94
10 CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS.....	117

RESUMO

O objeto deste trabalho é a *medida*, bem como seu objetivo promover uma reflexão sobre a *dinâmica da medida*, concebendo uma relação com o *exagero* e o *risco*. Parte-se de duas premissas básicas, que primeiro identificam o Ocidente como herdeiro da visão de mundo grega e segundo como reprodutor dos princípios cristãos. Espera-se defender, no entanto, que para os gregos antigos e para a visão de mundo cristã o cultivo dos limites do humano é questão de suma importância e que nisso o Ocidente difere em larga escala de seus ascendentes helênicos. Analisou-se a propensão da sociedade ocidental de orientação cristã em não acreditar em limites e sua consequente propensão ao *exagero*. A noção de *medida* dos gregos será exposta com base na filosofia de Sócrates e tendo em vista os princípios da medicina dos gregos antigos. A noção de *exagero* do Ocidente será ligada à aspectos da filosofia positivista de Comte e à medicina inspirada pelo Iluminismo. Explicitou-se como a medicina hodierna está ligada às concepções econômicas liberais de Adam Smith e como a busca por um crescimento infinito, que não concebe uma *medida*, pode levar o Ocidente a enfrentar riscos globais. Também se discutiu como a concepção imprevisível ou previsível do mundo físico pode vir a corroborar com a visão de mundo que concebe uma *medida* ou com aquela que concebe um desenvolvimento ilimitado. A sustentação de uma visão de mundo baseia-se em premissas e axiomas, sendo estes ligados também à religião. Assim, faz-se uma reflexão sobre os princípios do mito cristão tendo como foco o livro do Apocalipse, o *sacrifício*, e a tese de união de opostos na mitologia cristã apresentada por Jung. Tem-se então a conclusão de que existe uma contenda no Ocidente entre os humanos e a sua humanidade, bem como uma tentação em tornarem-se deuses.

Palavras-chave: risco, medida, exagero, mito cristão, meio ambiente.

ABSTRACT

The object of this work is the *measure*, as well as its objective to promote a reflection on the *dynamics of the measure*, conceiving its relationship between the *exaggerate* and the *risk*. There are two basic premises, that first identify the Occident as inheriting of the Greek's vision of world and as second reproductive of the Christian principles. There is the expectation to defend, however, that for the old Greeks and the vision of Christian world the culture of the limits of the human being is a question of utmost importance and about that the Occident differs on a large scale from its Greek ascendants. It was analyzed the propensity of the occidental society with Christian orientation in not believing limits and its consequent propensity to *exaggerate*. The notion of Greek's *measure* will be displayed on the basis of the philosophy of Socrates and in the view of the old Greek's principles of medicine. The *exaggerate* notion of the Occident will be linked to the aspects of the positivist philosophy of Comte and to the medicine inspired by the Enlightenment. Have been explained how the actual medicine is linked to the liberal economic conceptions of Adam Smith and how the search for an infinite growth, that does not conceive a measure, can take the Occident to face global risks. Also it was argued as the unexpected or predicable conception of the physical world can come to corroborate with the world vision that conceives a measure or with that it conceives a limitless development. The sustentation of a world vision is also based on premises and axioms, being these related to the religion. The next reflection is about the principles of the Christian myth having as focus the book of the Apocalypse, the sacrifice, and the thesis of union of the opposites in the Christian mythology presented by Jung. The conclusion is that there is a dispute in the Occident between the human beings and its humanity, as well as a temptation in becoming gods.

Key-words: Risk, Measure, Exaggerate, Christian myth, Environment.

PRÓLOGO

“Eu me busco a mim mesmo.”

Heráclito, fragmento 101.

Este trabalho é fruto, antes de qualquer coisa, da angústia de seu autor. Esse fato por si só nada tem de revelador, pois se pode inferir que qualquer empresa provém de uma vontade de algo que não se tem e que se deseja alcançar. Porém a natureza da presente reflexão convida, em nome da coerência, que minhas motivações mais pessoais sejam devidamente expostas. Afinal é da natureza subjetiva da ciência que Thomas Kuhn adverte o interessado em estudar sua história:

Contudo, nos últimos anos, alguns historiadores estão encontrando mais e mais dificuldades para preencher as funções que lhes são prescritas pelo conceito de desenvolvimento-por-acumulação. (...) Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais. (...) Quanto mais cuidadosamente estudam (...), tanto mais certos tornam-se de que, como um todo, as concepções de natureza outrora correntes não eram nem menos científicas, nem menos o produto da idiosincrasia do que as atualmente em voga (KUHN, 1998, p.21).

Ao longo desta dissertação serão apontados algumas contradições para a subjetividade científica da qual trata Kuhn e que por vezes não é percebida pelos autores. Nada mais justo que um desses dedos seja apontado pra si próprio. Neste prólogo há todas as premissas e os vícios da argumentação que se apresentará posteriormente. Peço a permissão para expor tais considerações com pessoalidade.

Durante minha experiência de vida tive a oportunidade de visitar três países além do Brasil, que marcaram com um efeito imediato e um tardio minha visão de mundo. Primeiramente tive a oportunidade de conhecer os Estados Unidos, quando ainda era adolescente, no final da década de 90.

A lembrança que tenho é de um grupo de jovens aventureiros vislumbrados com um lugar que se pretendia grande pelas impressões que levávamos ainda do Brasil. É interessante notar como Orhan Pamuk, turco ganhador do Nobel de literatura de 2006, discursou em Frankfurt, ao ganhar um prêmio pelas suas obras, sobre como via parte dos turcos encantados com a idéia do ocidente. Como os “Jovens Turcos” pareciam encontrar em sua própria cultura e tradição a semente de mazelas como a pobreza. Sendo a imitação do ocidente a fórmula para se atingir a

riqueza, a felicidade e o poder (2007, p.53). Trocando-se o termo “ocidente” por “primeiro mundo”, esta era justamente a impressão que tinha ao comparar o Brasil - “terceiro mundo”-, com as expectativas do desconhecido Estados Unidos.

Lembro das luzes da Flórida, dos enormes carros, de me impressionar com quantas pessoas eram gordas e quão gordas elas eram (o termo “obeso”, politicamente mais adequado, não contempla a perplexidade que tive à época); do “café sem café” (era como reconhecia o café descafeinado); da comida colorida e cheirosa de gosto e propriedades nutritivas duvidosos.

Lembro particularmente do dia em que compramos um queijo cheddar, o qual para nós era, até então, uma ficção cinematográfica. A loja de conveniência tinha tudo que se encontraria em um mercado no Brasil, e mais na medida em que tudo parecia ser em proporções e porções avantajadas. Ficamos tão felizes com a compra de nosso queijo que resolvemos voltar correndo para o hotel, para nós tudo era muito emocionante, até mesmo o susto de pensar que um carro policial nos perseguia, pois quando começamos a correr com o queijo uma sirene se fez ouvir pelo quarteirão fazendo meu coração gritar com a culpa de algo que não tínhamos feito.

Na volta para casa pude sentir o calor de estar em meu país e da segurança que me arrebatou quando me senti “querido”. Este último termo possui uma profundidade inesperada. A fuga do carro de polícia e o bem-estar que senti ao voltar para casa não foram coincidências. Carregava comigo o preconceito de que os brasileiros eram vistos em associação a violência, por exemplo, do Rio de Janeiro. Sentia-me com o peso de ser considerado um habitante de um país de “terceiro mundo”, de justiça caótica e generalizadamente corrupto.

Quando passei pela alfândega estadunidense, senti-me tratado com rigidez e desconfiança. Senti-me fraco, pois eles poderiam simplesmente negar meu livre acesso para além de suas fronteiras sem a necessidade de uma justificativa. A premissa daquelas autoridades parecia ser de que qualquer um desejaria ficar nos EUA, por isso todos deveriam ser muito bem avaliados para que isso não acontecesse. Eu era pequeno frente a algo muito, muito grande. Não me senti querido, senti-me “tolerado”. Pamuk também comenta sobre tal sensação, afirma que os escritores como ele estão acostumados a retratar a angústia dos excluídos e o medo esotérico dos que excluem. Para aquele que acompanha a história pelos

livros, os negros estariam ligados aos EUA, como os turcos para a Alemanha, os curdos para a própria Turquia (PAMUK, 2007, p.48).

Cada evento que passei nos EUA me atingiu como uma pedra atinge um poço d'água; primeiro há um grande impacto e posteriormente as ondas residuais. Tais ondas me levaram a indagar se seria lícito generalizar que os estadunidenses gostam de tudo em grandes proporções. Até as pessoas eram grandes. Sob meu olhar brasileiro, que estava acostumado a ouvir sobre a fome e a desigualdade social, aquilo não tinha justificativa. O que eles tinham que nós, brasileiros, não tínhamos? Porque eles eram apresentados como uma referência tão grande no Brasil – ao menos minha perspectiva era essa à época?

Será que a impressão dos EUA serem “grandes” poderia ser algo além de uma observação parcial e absolutamente singular de um jovem latino americano? Hobsbawm, historiador britânico nascido no Egito, comenta como a quebra da bolsa de valores estadunidense em 1929 “equivaleu a algo muito próximo do colapso da economia mundial...” (HOBBSAWN, 1994, p.96). Os EUA eram tão grandes e o mundo tão suficientemente globalizado, portanto interdependente, que a queda deste incorreria em queda generalizada.

Com a difícil tarefa de generalizar um evento tão complexo quanto a Depressão entre as grandes guerras mundiais, Hobsbawm arrisca “Em suma, não há explicação para a crise econômica mundial sem os EUA” (1994, p.102). Na década de 20, os EUA eram responsáveis por 42% da produção mundial, bem como importavam 40% de todas as exportações de matéria prima do mundo (HOBBSAWN, 1994, p. 101-102). Até mesmo a recente crise em 2008, parece estar marcada pela “grandiosidade” estadunidense, como comenta Giddens:

Depois de anos venenosos do governo Bush, encerrados numa crise econômica acarretada pelo hábito de os Estados Unidos viverem acima de suas posses, muitos acham que esse país terá que adotar um papel mais humilde no mundo. (...) Mudou-se de uma situação em que a nação era tida como o centro de um império global para outra em que ela foi vista como uma espécie de pária no mundo (GIDDENS, 2009, p.266).

A segunda viagem que muito me marcou foi para o Japão, em 2004. Eu possuía identificações com as artes marciais nipônicas e com o espírito de honra

expressos no *Bushido*¹ dos samurais (guerreiro da aristocracia). Fomos em um grupo de trinta alunos participantes de um intercâmbio universitário. Cada um desses colegas tinha seus olhos voltados para coisas diferentes. Muitos eram engenheiros e se encantavam com as maravilhas arquitetônicas que presenciavam. Alguns eram descendentes de japoneses imigrantes e viviam uma espécie de retorno a uma terra original. Minhas preocupações eram com as pessoas do Japão, eu queria saber onde estava o espírito samurai na cultura japonesa.

A imagem pré-concebida que tinha do Japão era de um país eficiente, com pessoas muito trabalhadoras e de uma incrível organização. Lembro dos transeuntes facilmente impressionáveis, que logo se mostravam interessadas em qualquer coisa de outro país. As incontáveis fotos que tirei junto com o grupo de intercambistas e das também incontáveis vezes com que os japoneses fizeram a mesma pose para as fotos - com somente os dedos indicador e médio levantados. Muito me impressionou como os Japoneses respeitavam e admiravam os EUA e toda sorte de produto cultural estadunidense. Ao mesmo tempo pareciam ter muito orgulho das indústrias nacionais. Bem como das “invenções”, como o veloz *Shinkansen* (o trem de alta velocidade, que servia de motivo até para brinquedos infantis).

Ainda hoje, quando cheiro algum ingrediente oriental para mim misterioso, sinto o gosto da comida tão absolutamente diferente e deliciosa que provei no Japão. Lembro das coisas pequenas que se encontravam em todo o lugar. Desde carros minúsculos a pequeninos potes de leite em creme para se misturar ao café. Lembro dos aparatos eletrônicos, celulares, máquinas que vendiam de tudo. Lembro dos dentes tortos e manchados de muito japoneses. O que me fez ponderar sobre o uso de aparelhos dentários que fiz a contragosto no Brasil, dando-me uma impressão de que a odontologia brasileira deveria ter um compromisso escuso com a simetria. Sobre as manchas nos dentes japoneses associei com a incrível quantidade de fumantes que lá se encontravam. Lembro com perplexidade a espera pelo sinal verde dos pedestres, mesmo quando não havia carros no horizonte vindos de qualquer direção. Os japoneses pareciam relativamente distantes, inseguros até quando começavam a beber - e como bebiam.

¹ Termo que poderia ser traduzido como “caminho do guerreiro”. Apresenta uma série de valores que deveriam acompanhar o guerreiro que se pretendia honrado. Possui uma forte ligação com valores como coragem, compaixão e glória. Além de representar uma maneira de viver, também estava relacionado com um caminho adequado para se morrer.

Experimentei a diferença entre culturas, quando cometi a gafe de cumprimentar uma japonesa com um costumeiro beijo no rosto – absolutamente normal para a cultura brasileira e exótico para a japonesa. Ela ficou muito nervosa, parecia que eu havia rompido uma séria barreira cultural. Demorou alguns minutos até que ela conseguisse se recuperar emocionalmente e parar de gaguejar. Aquele evento me pareceu uma demonstração de fragilidade de um povo que parecia tão forte e de uma forma estranha senti que havia visto o que acontecera com o espírito samurai que tanto procurava.

Também como ocorreu nos EUA. Várias reflexões me atormentaram posteriormente à viagem. Porque o Japão tinha tantas pessoas em um espaço tão pequeno? Mais de cem milhões de habitantes em um país um pouco menor que o dobro do Paraná. Porque o Japão tolerava os EUA, sendo que estes os atacaram com duas polêmicas bombas atômicas? Hobsbawm comenta que é possível considerar que as bombas nucleares não fossem necessárias para decretar a vitória dos aliados. É possível inclusive cogitar que existia uma espécie de demarcação de território, ao mesmo tempo impondo o Japão como domínio estadunidense e frustrando qualquer intenção da URSS de compartilhar tal domínio (HOBBSAWN, 1994, p.34).

Caso a premissa de Hobsbawm seja conveniente, ela teria o respaldo de que controle do Japão pelos EUA era exercido sem qualquer interferência de outros países; com liberdade inclusive de interferência na formação política japonesa promovendo uma luta encoberta no Japão que reproduzia os lados divergentes da Guerra Fria:

Em Tóquio, encorajou a fundação do Partido Liberal-Democrata (1955), e na Itália, insistiu na total exclusão do partido de oposição natural ao poder, porque acontecia ser comunista (...). A consequência nesses dois países foi a de estabilizar os comunistas (no Japão, socialistas) como o maior partido de oposição e instalar um regime de governo de corrupção institucional em escala tão sensacional que, quando finalmente revelada em 1992-3, chocou até mesmo os italianos e japoneses (1994, p.236).

Em Hiroshima pude entrar em um enorme museu construído como memória da explosão da bomba de 6 de agosto de 1945. Foi impressionante ver como tudo foi registrado com relativa neutralidade. Não havia condenação política, não existiam excessos emocionados e revoltados nas exposições dos acontecimentos. Poderia se encontrar fotos da destruição, dados geográficos, avaliações cosmológicas da explosão, alguns objetos retorcidos pelo calor, porém somente as fotos silenciosas

dos mortos e feridos pareciam exprimir algum julgamento do ocorrido. Generalizarei tal característica japonesa como um apreço pela “neutralidade”.

O povo japonês não carregava aparentemente uma avaliação negativa sobre a influência estadunidense em seu território. Talvez, porque parte da prosperidade da qual gozem seja devida, justamente, pela intervenção dos estadunidenses. Isso pode ser evidenciado pela forma atípica com que o Japão cresceu economicamente na década de 60, enquanto era usado pelo governo dos EUA como base industrial para lutar contra o comunismo na Coreia do Norte e Vietnã (HOBBSAWM, 1994, p. 270).

Finalmente minha última viagem foi para a Alemanha, em 2009. Na qual tive a exótica experiência de conviver diariamente com, além de alemães, brasileiros, turcos e iraquianos. Assim como o Japão dos samurais, um país com uma história orgulhosa de seus feitos e de seus ilustres filhos, a grande força econômica da Europa. Um povo vaidoso de seus pensadores e de seu passado cultural glorioso. Um povo também ferido, pois envergonhado pela lembrança da segunda guerra mundial.

Como muitos países europeus, com uma das maiores taxas de densidade populacional do mundo. Ainda assim sedentos por mão de obra, a qual vinha em grande parte da Turquia, o que alimentava o temor generalizado de que em algum momento a Alemanha pudesse se tornar mais turca que propriamente alemã. Lembro da grande quantidade de igrejas e de como o poder da Igreja era preponderante, sendo referência de uma cidade juntamente com o representante político e acadêmico.

O que mais me marcou na Alemanha foi a aparente preocupação do governo com o a preservação do que restou de suas florestas, dos rios e do ar. Uma Alemanha que se identifica com uma imagem “ambientalista”. De como eles têm rígidas restrições para prevenir a poluição de seu ambiente. Por exemplo, a proibição da circulação de carros que não tenham o mínimo de emissão de gás carbônico em algumas partes de Colônia ou os enormes cata-ventos na região rural em volta de Mainz, responsáveis pela produção de energia eólica. Apesar de seus esforços para mudar sua matriz energética, a Alemanha encontra restrições na própria necessidade de continuar a crescer economicamente, o que incorre necessariamente em maior consumo energético:

A Alemanha foi a pátria original do movimento verde e se revelou uma líder ambiental sobretudo entre os países maiores. (...) é o maior usuário mundial de energia eólica (...) também tem a maior produtora mundial de energia fotovoltaica e tem o mercado de crescimento mais rápido em termos de instalações domésticas. Todavia, a Alemanha enfrenta problemas significativos para continuar a ampliar seus sucessos ambientais (GIDENNS, 2009, p. 103-4).

O que me intrigou muito, no entanto, foi a percepção de que as empresas alemãs se instalam em outros países, como no Brasil, e não apresentam necessariamente as mesmas rígidas regras de preservação ambiental. Apesar de tais regras não serem divididas entre os países, o lucro dessas multinacionais o é.

É claro que esta é uma visão bastante particular. Dependendo do que se prefira atentar existem muitas outras formas de representar esses três países. Como meu foco de atenção sempre foi voltado para as pessoas, as contradições e as premissas de mundo nesses países, minha representação destes também acompanhará tal foco. A rigor também poderia se dizer, por exemplo, que o Japão padece da mesma vontade irrestrita em crescer. Afinal a escassez de recursos no Japão não é algo recente e esta ligada com a urgência de crescimento do país. Inclusive este é um dos motivos para a entrada do Japão na segunda guerra mundial:

Mas o Japão, cuja industrialização avançava a passos largos (...) sem dúvida achava que merecia uma fatia maior do bolo do Extremo Oriente (...) Além disso, os japoneses tinham uma aguda consciência da vulnerabilidade de um país ao qual faltavam praticamente todos os recursos naturais necessários a uma economia moderna, cujas importações estavam à mercê de interferências de marinhas estrangeiras, e as exportações à mercê do mercado dos EUA (HOBSBAWN, 1994, p. 44).

Mesmo a Alemanha pode ser vista sobre o foco da busca de “grandeza” que apontei como marcante para a sociedade estadunidense. Afinal a Alemanha é um dos países mais densamente ocupados do mundo, qual alternativa teria senão atentar para seu ambiente? Provavelmente a poluição extrema que a Europa viveu como um todo até três décadas atrás. O rio Reno, por exemplo, que corta boa parte do território alemão, foi um dos rios mais poluídos do mundo até o final da década de 80.

No decorrer do trabalho que virá a seguir se apresentará um estudo que questiona a predominância de disciplinas isoladas, que contribui para a formação de uma sociedade crente na força da ciência, para entender a realidade por um ponto

especialista. Abdicando-se da pretensão de entendimento completo da realidade por uma só perspectiva, torna-se emergente a abordagem interdisciplinar de qualquer estudo:

Os diversos campos disciplinares do conhecimento, por muito que tenham auxiliado no desenvolvimento “científico-técnico-tecnológico” da sociedade, parecem ter também contribuído para a formação de um estado feral de crise no momento contemporâneo, crise inclusive de civilização, que demanda de políticos, cientistas, intelectuais etc., enfim dos mais diversos atores sociais a superação da mesma. É neste sentido que superar o estágio modernista da estrita e estreita divisão disciplinar do conhecimento se apresenta como um desafio aos acadêmicos e pesquisadores (MENDONÇA, 2001, p. 80).

Espero que com este prólogo tenha me exposto o suficiente para estar no mesmo patamar em que coloco os autores com os quais trabalho: a humanidade.

1 INTRODUÇÃO

O objeto deste trabalho é a *medida*, bem como seu objetivo promover uma reflexão sobre a mesma. Com este termo pretende-se reunir uma ideia presente em vários momentos diferentes deste texto, nos quais recebem designações próprias de seu tempo ou de seus autores, ao mesmo passo que apresentam um significado semelhante entre si. Parte-se de duas premissas básicas², que primeiro identificam o Ocidente como herdeiro da visão de mundo grega e segundo como reprodutor dos princípios cristãos. Espera-se defender, no entanto, que para os gregos antigos e para a visão de mundo cristã o cultivo dos limites do humano é questão de suma importância e que nisso o Ocidente difere em larga escala de seus ascendentes helênicos. Pretende-se estudar a propensão³ da sociedade ocidental de orientação cristã em não acreditar em limites e sua consequente propensão ao exagero.

Para refletir sobre a *medida* se optou apresentar uma leitura de como os gregos antigos ponderavam sobre a *hibrys*; como Sócrates defendia a **limitação** da razão; como a medicina helênica teorizava que a **cura** estava em uma medida adequada; como o **sacrifício** na visão de mundo cristã incorre em uma busca por um equilíbrio; como a psicologia analítica defende uma **psique simbólica**, organizada em oposições disputando uma *medida*.

O termo “medida” faz alusão a uma dinâmica entre opostos. Pondera-se sobre uma *medida* justamente entre opostos que podem estar desequilibrados, o que possibilita, também, a reflexão sobre o *exagero*. Este também será um termo que fará alusão a outras ideias semelhantes, caracterizadas de diversas formas. O exagero pode ser caracterizado como o motivo da **nêmeses** para os gregos antigos; como a **arrogância** do homem e o desdenhar dos Deuses para Sócrates; como a **doença** para a medicina helênica; como o **distanciamento** dos homens de Deus para a visão de mundo cristã; como uma postura **unilateral** e instável da psique para a psicologia analítica.

Far-se-á defesa de que o Ocidente⁴ inaugura o apressamento pelo *exagero* e que esta é na verdade sua característica mais fundamental. Junto com a reflexão sobre a

² Tais premissas serão tratadas no capítulo 2.

³ Que também será expressa como “visão de mundo” e cosmovisão.

⁴ Este termo designa uma generalização da sociedade Ocidental, que incorre em um apressamento pela razão e por uma expectativa em vencer qualquer limite humano. O “Ocidente” significa uma

medida e o *exagero*, trar-se-á a noção de *risco*, que, tanto acompanha a visão de mundo grega quanto a cristã, apresentando-se como uma consequência de uma maneira de viver pautada em excessos. Ou seja, tanto a visão de mundo helênica quanto a cristã concebem a existência do exagero, porém preveem neste uma postura arriscada e, principalmente, indesejada, o que justifica a ideia de *risco*.

O Ocidente, porém, pretende uma mudança na concepção de risco, pois concebe que se possa atingir um patamar de domínio da razão que qualquer limite seria vencido e qualquer consequência mitigada⁵. A ciência poderia ser esta arma que permite dominar a natureza. A medicina ocidental moderna, por exemplo, poderia controlar as doenças através da manipulação genética e superar até mesmo a morte⁶. Ou seja, o Ocidente se porta com **otimismo** frente aos possíveis riscos do exagero, pois acredita que será capaz de superar com a razão e domínio da natureza qualquer consequência de seu descrédito na noção de medida.

O método deste trabalho é baseado na amplificação, o qual é um conceito da Psicologia Analítica pautado na prática de criar relações. Ele é diverso de métodos que pretendem atingir o significado mais acurado⁷, ao contrário, pretende promover reflexões. Através destas, apontar contradições e semelhanças, revelando aquilo que pode ser questionado e possíveis soluções, respectivamente. Jung (2001, p. 77) expõe:

O que faço é o seguinte: adoto o método do filólogo que está bem longe de ser livre associação, aplicando um princípio lógico – a amplificação, que consiste simplesmente em estabelecer paralelos.

A especialidade teórica deste trabalho, portanto, é a Psicologia Analítica, teoria fomentada por Carl Gustav Jung no início do século XIX. Este trabalho pretende, no entanto, ser uma empreitada interdisciplinar, sendo que faz parte de um programa de pós-graduação com tal inclinação – Meio Ambiente e

sociedade que valoriza o racional, arrogante, otimista e pautada pelo desvendar de uma realidade simples. Por assim dizer, uma sociedade totalmente otimista. Esta análise também será feita com mais detalhes no capítulo 2.

⁵ A possibilidade de superar qualquer limite vai ser apresentada no capítulo 4 sob o tema da medicina, no capítulo 5 ao tratar do crescimento econômico, no capítulo 6 falando-se sobre riscos globais e principalmente no capítulo 7 tratando-se da imprevisibilidade do mundo físico-químico.

⁶ Como se verá no capítulo 4 esta é, literalmente, uma ambição da medicina otimista pós-revolução francesa.

⁷ Tal expectativa poderia ser atribuída ao método da associação livre de Freud. Jung, ao contrário, pensa em um método que promove reflexões e não explicações, pois a última é considerada, inevitavelmente, insuficiente. Jung valoriza a abordagem simbólica em detrimento da abordagem de signos (WHITMOND, 2002, p. 34-37). Este tema será mais amplamente trabalhado no capítulo 8.

Desenvolvimento (MADE). Por se tratar de um trabalho interdisciplinar, serão apresentados aqui estudos que não fazem, originalmente, parte da psicologia – mesmo que, teoricamente, qualquer atividade humana interesse ao psicólogo, no mínimo, na perspectiva de que é uma expressão da psique.

Assim sendo, este trabalho abdica da autossuficiência que os estudos específicos de uma área do conhecimento costumam apresentar. Quando se arrisca usar contribuições teóricas de várias áreas do conhecimento se expõe imediatamente às contradições, pois os termos e as premissas básicas entre as áreas são necessariamente distintos entre si. Criar relações, no entanto, é justamente a opção compensada uma ciência saturada com a especialização de seus pontos de vista, o que Morin caracteriza como um reducionismo que precisa ser superado:

É preciso substituir um pensamento que isola por um pensamento que distingue e une. É preciso substituir um pensamento disjuntivo e redutor por um pensamento do complexo, no sentido original do termo *complexus*: o que é tecido junto (MORIN, 2002, p. 89).

É um dever, portanto, desta reflexão, estando de acordo com uma proposta interdisciplinar, dar ao interlocutor a oportunidade de provar do texto e ideias que embasam esta reflexão. Para isso, preferir-se-á usar citações diretas em detrimento de formulações indiretas e resumidas. Não se intenta que o leitor simplesmente acredite na boa-fé das argumentações e interpretações desta reflexão (sem rejeitar igualmente esta necessária inclinação), mas que se possa também atestar criticamente o valor daqueles que são citados, bem como seus méritos.

Existe também uma limitação de amplitude que precisou ser considerada neste trabalho. Existe um recorte que precisa ser efetuado tendo em vista o possivelmente infinito material que poderia ser usado em um trabalho interdisciplinar. Para tanto se escolheu algumas obras exemplares de cada área de estudo.

Possivelmente os especialistas de cada área do conhecimento, que comumente estudam as obras que serão utilizadas, apresentariam várias outras considerações para as interpretações que virão a seguir. No entanto, também se tem a clareza que mesmo entre especialistas de uma mesma área o consenso nem sempre prevalece. A ideia de interdisciplinaridade inclui também uma tentativa de

entendimento ativa, ou seja, este é um trabalho, apesar de sua amplitude, com base na Psicologia Analítica.

O título deste trabalho é “A medida do exagero e o apocalipse cristão: uma breve digressão sobre a gênese do risco na sociedade ocidental”. O conceito de risco possui várias acepções e aquela que será usada neste trabalho pretende ser a mais abrangente possível. A primeira noção de risco que será usada está de acordo com a premissa teórica da Psicologia Analítica de “limite da consciência”. Para expor esta ideia intenta-se uma reflexão filosófica (discutida no capítulo 2) que remonta aos gregos, perpassa o mito cristão e atinge a concepção científica do século XVIII.

Para tanto se usará a justificativa de Husserl⁸ (1996), em “A crise da humanidade européia e a filosofia”, para aproximar o legado cultural dos gregos antigos à cultura ocidental, bem como apresentar o interesse em comum destas duas culturas pelo infinito e ao mesmo tempo a forma distinta que motivava tal interesse. Sendo que os primeiros perseguem o infinito tentando se **aproximar** dele, enquanto a segunda tenta **dominar** o infinito.

A forma como o Ocidente pretende dominar o infinito é justamente o que Husserl chama de “crise do Ocidente”. No entanto, é também a ambição de Auguste Comte, como “todos os bons espíritos da época”, a ambição de **dominar** a natureza, para assim questionar os limites humanos (MORAES⁹, *in* COMTE, 1989, p. 13). Tem-se, portanto, um dilema entre a possibilidade de dominar a natureza, superando qualquer dinâmica entre medida, exagero e risco; e a suposição de que existe um limite humano.

A seguir se contextualizará com Zoja¹⁰ (2000), em “A história da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano”, o significado para o grego da noção de limites, a importância exposta nos mitos gregos do respeito a forças maiores que o homem. Também se identificará a insinuação de que desde os gregos vivemos sob a visão de mundo que concebe um crescimento indefinido para todas as formas de existência do homem. Sejam elas intelectuais ou materiais.

Com Platão (2000), ao retratar a defesa de seu mentor Sócrates em “Apologia de Sócrates”, ilustrar-se-á a contenda entre instinto e razão, homem e Deuses, que em algum momento se tornou crítica na Grécia. A defesa de Sócrates

⁸ Teórico da fenomenologia e inicialmente um estudioso da matemática.

⁹ COMTE, A. **Sociologia** – conceitos gerais e surgimento. Organização de: Evaristo de Moraes Filho. Coordenação de: Florestan Fernandes. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.

¹⁰ Teórico da Psicologia Analítica, com formação em economia e sociologia.

contra a acusação de deturpar a juventude ateniense vai se estender como contraponto a outra acusação, feita por Nietzsche¹¹ (2001) para o mesmo Sócrates, em “Crepúsculo dos Ídolos”. Nietzsche, assim como a elite ateniense, acusa Sócrates de arrogância, de fazer prevalecer a razão e o homem em detrimento dos Deuses e dos instintos.

Sócrates, portanto, será apresentado como um arauto de Apolo e Asclépio. Pois, ao mesmo tempo, Sócrates tem como máxima o ensinamento do oráculo de Delfos “Conhece-te a ti mesmo” e se apresenta como um médico capaz de fazer nascer o espírito através da maiêutica. Apolo e Asclépio são dois Deuses muito próximos, sendo pai e filho, e ambos responsáveis pela reflexão sobre a medida. Aproveitar-se-á o ensejo criado pelo estudo de Sócrates para contextualizar como os gregos viam através de seus mitos a limitação da “luz” da razão, que será apresentada como análoga ao conceito de consciência para a Psicologia Analítica. Tanto para os gregos antigos quanto para a concepção da Psicologia Analítica, a razão possui limites e não respeitá-los incorre no risco de adoecimento.

Será explicitado como a medida entre a valorização da razão e do instinto, para o grego antigo, está relacionada à saúde e à medicina. Apolo será exposto, juntamente com os valores que o circundam, como o primeiro fomentador da medicina e será explicitado como seu filho Asclépio assume seu lugar. Constatar-se-á que toda a concepção helênica sobre a medicina trata de limites, na metáfora do “médico ferido”.

Defendendo que existe uma diferença entre o que os gregos antigos concebiam como medida para a razão e o que o Ocidente interpretou desta medida se saltará, mais ou menos, dois mil anos na história para se comparar as premissas entre a medicina grega e a medicina contemporânea.

Apresentar-se-á, no capítulo 4, que a medicina ocidental sob a metáfora do “Iluminismo” removeu a noção de medida e foi atribuído à razão humana o poder de “tudo iluminar”. A pretensão de que o homem possuía uma razão análoga a uma luz superpotente que toda escuridão poderia desvendar, todos os mistérios desvendar, é justamente o que Husserl identifica como “crise europeia” e o crime do qual Nietzsche acusa Sócrates.

¹¹ Filósofo do final do século XIX.

Para exemplificar a mudança nesse olhar europeu apresentar-se-á Foucault¹² (2001) que, em “O Nascimento da Clínica”, trata exatamente sobre a mudança de concepção de mundo que transformou a medicina após a revolução francesa. Para exemplificar como o olhar otimista da medicina moderna pode tomar proporções “messiânicas” se apresentará a reflexão de Luis Castiel¹³, em “A medida do possível”, que trata sobre possíveis manipulações dos genes, do controle sobre a longevidade humana, criação da vida e como a “medicina iluminada”, quando aliada às demandas econômicas do capitalismo, tem seu *exagero* potencializado.

A aproximação da medicina da economia de lucro ilimitado é uma enchança para tratar do capitalismo. Assim como a medicina, a economia também sofreu uma grande transformação no século XVIII. Max Weber¹⁴ (2001) retrata, em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, como a mudança do que chama de “racionalidade” de uma época teve transformações críticas na forma como este homem pensou o risco e a medida. O protestantismo do século XVI permitiu uma mudança de interpretação do mito cristão e com isso o questionamento dos limites de riquezas, do que seria alguém com uma vocação e como Deus abençoa os bem-sucedidos.

A liberação moral do protestantismo, como será exposta no capítulo 5, permitiu o livre funcionamento do capitalismo pensado por Adam Smith¹⁵ (1981), em “Uma Investigação sobre a Natureza e Causas das Riquezas das Nações”. Nesta parte do trabalho se apresenta uma comparação de como a ideia do capital livre e indefinido corrobora com uma tentativa de atingir o ilimitado, pautado na premissa do “diferente”. Defende-se então que o capitalismo é uma forma econômica típica de uma visão de mundo sem **medida**. Apresenta-se também uma reflexão sobre o comunismo e como ele pode ser entendido como uma contrapartida que, ao menos no quesito de acúmulo individual de capital, apresenta uma limitação da diferença entre as pessoas, pois apresenta a ideia do “comum”. Como fomentadores do comunismo são expostos Friedrich Engels¹⁶ e Karl Marx¹⁷ (1998) em “O Manifesto Comunista”.

¹² Filósofo do século XX.

¹³ Médico epidemiologista.

¹⁴ Formado em Direito, foi um dos principais fomentadores da Sociologia no final do século XIX.

¹⁵ Filósofo do final do século XVIII, um dos pensadores do livre comércio.

¹⁶ Revolucionário e filósofo do final do século XIX, foi um dos principais fomentadores do Comunismo.

¹⁷ Formado em Direito, identificava-se como “crítico social”, foi um dos principais fomentadores do Comunismo do século XIX.

O comunismo apresenta uma tentativa de limitar a ambição irrestrita capitalista. Identifica um enorme risco em permitir uma sociedade contraditória em classes, qual seja a luta consequente travada entres as últimas. A percepção da contradição inerente ao sistema capitalista seria uma forma de amenizar tal luta. Existe, no entanto, uma emergência no século XX que no final do século XVIII era menos impactante que atualmente: uma crise ambiental.

Ulrich Beck¹⁸ (2010) defende que o risco das ações humanas atingiu um novo patamar no século XX, com a produção de *riscos globais*. A expansão baseada no extrativismo, a crescente necessidade de energia, o uso de usinas nucleares e o *efeito bumerangue*. Com a introdução do conceito de *irreversibilidade* de Ilya Prigogine¹⁹ e Isabelle Stengers²⁰ (1997), a previsibilidade dos riscos e das consequências tornar-se-ão ainda mais complexas. Será apresentada a ideia de incapacidade de previsão do futuro. Chegando-se na conclusão de que a *cosmovisão* de um povo influencia na expectativa otimista ou pessimista do futuro.

Nesse momento é que se apresenta uma reflexão sobre o mito cristão e o seu desfecho, o Apocalipse. Parte-se da ideia de que o Ocidente possui como grande representante de sua visão de mundo o cristianismo e se propõe que, assim como feito com a visão grega dos limites, se contextualize como é exposto na Bíblia a contenda entre os humanos e Deus, luz e sombras. Através da metáfora do sacrifício se apresentará a reflexão presente no mito cristão sobre a *dinâmica da medida*. Se a história-simbólica de um povo tem qualquer influência na sua visão de mundo, o estudo desta faz-se fundamental.

Nesta introdução, portanto, pretende-se justificar o interesse do trabalho pela noção de **medida**, **exagero** e **risco**. O adendo de “breve digressão”, que exerce a função de subtítulo do trabalho, é mais nada que uma constatação do quanto este tema é ilimitado e que, mesmo com qualquer quantia de esforço, nenhum trabalho ostentaria adjetivo mais ambicioso. Com isso espera-se que este texto, apesar de suas duas conclusões, seja principalmente um promovedor de reflexões, caso isso se atinja, ele terá tido sucesso.

¹⁸ Formado em Direito, estudioso de Psicologia, Filosofia e Sociologia.

¹⁹ Químico, ganhador do Nobel de química em 1977.

²⁰ Química e filósofa.

2 UMA VISÃO DE MUNDO MODERNA: A LUTA ENTRE A LUZ E A SOMBRA

Em 2008 a crise econômica, que inicialmente atingiu os EUA e posteriormente o mundo, assolou o sonho de lucro e crescimento constante que movimenta a base do modelo capitalista. Grandes empresas foram à falência e países inteiros viram suas riquezas minguairem. No entanto, tal crise parece ter sido encarada como uma dificuldade eventual por alguns grandes países que guiam a política e a economia do mundo. A justificativa para tal avaliação reside na defesa de que o capitalismo passa de tempos em tempos por uma adaptação. Ciclos de crise que resistem até que uma solução torne-se evidente (HOBBSAWM, 1995). O importante é que, para os **otimistas**, existe a premissa de que alguma solução sempre se alcançará.

O termo “otimista” possui um sentido muito amplo. Representa uma forma de ver o mundo, muito difundida no século XVII – em realidade pode-se ainda encontrar tal disposição em muitas interpretações das capacidades da ciência moderna, (como se verá no capítulo 3, 4 e 5). Sob a alcunha do positivismo, Auguste Comte, teórico francês do século XVIII, teorizou que o homem poderia trazer para todas as especialidades da ciência, especialmente à sociologia, as leis e a aparente estabilidade encontradas na física e matemática. Como expõe Comte (1989, p. 35), em seu texto “Sociologia – conceitos gerais e surgimento”:

Entendo por *Física Social* a ciência que tem por objeto próprio o estudo dos fenômenos sociais, considerados com o mesmo espírito dos fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, isto é, como submetidos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo especial de suas pesquisas.

Comte sonhou alcançar um estado social além da crença e da metafísica. Sua premissa era de que a observação seria capaz de alcançar o real.

[...] é no movimento determinado no espírito humano pelos preceitos de Bacon, pelas concepções de Descartes e pelas descobertas de Galileu [...], que se deve ser recuada a origem direta de uma verdadeira filosofia positivista, isto é, verdadeiramente desprendida de qualquer aliança teleológica e metafísica, que havia mais ou menos alterado até então o caráter das teorias naturais (COMTE, 1989, p. 56).

O olhar humano revelaria as sombras que encobrem o real. Comte não poderia prever, porém, que as leis newtonianas, tão absolutamente revolucionárias para a sua época, pudessem ser questionadas pouco mais de um século de suas ambições positivistas. O que assegurava a validade das percepções de Newton e Descartes era a matemática, sendo esta a mais confiável, pois objetiva e abstrata (COMTE, 1989, p. 100). Comte usou sua premissa de um mundo “numérico”, para tentar classificar inclusive a “evolução da sociedade humana”. Neste momento o positivismo de Comte assume um *risco* bastante visível, qual seja, poderia estar simplificando um humano que se demonstraria muito mais complexo.

Caso a premissa, de Comte, que o mundo possa ser conhecido pela inteligência humana e pela matemática, pudesse ser sustentada – como muito tempo o foi – não existe a ideia de qualquer *risco*. Como exposto anteriormente, o *risco* será tratado neste trabalho como uma consequência do *exagero*. Se a realidade é cognoscível, portanto, como supôs Comte, não há qualquer *exagero* em defender um domínio da natureza pelo homem. Porém, caso a realidade apresente uma complexidade maior do que o previsto, o que se fará das conclusões anteriormente tomadas com base na simplicidade do mundo?

Um exemplo pertinente, para o possível *exagero* das expectativas positivistas, é a forma classificatória para os povos “primitivos” proposta por Comte. Ainda que questionasse a noção de raça pautada em diferenças fisiológicas, Comte (1989, p. 138) pensa em uma “evolução” para o homem. Tal evolução estaria ligada à inteligência:

Sem sair da mesma nação, poder-se-ia, até certo ponto, comparar, por uma aproximação ainda mais íntima, **as principais fases da civilização humana** [...]. A capital do mundo civilizado encerra hoje em seu seio representantes mais ou menos fiéis de quase todos os graus anteriores da evolução social, **sobretudo sob o aspecto intelectual** (COMTE, 1989, p. 94).

Para Comte, portanto, existia uma evolução para a humanidade que estaria pautada na “ordem e no progresso”²¹. O *risco* na visão de mundo de Comte é justamente confundir uma necessidade de ordem e apressado pela matemática de uma época, com uma inclinação generalizada para qualquer contexto humano.

²¹ Mote que, não por acaso, inspira a formação da república do Brasil de 1889.

Como expõe Moraes (*in* COMTE, 1989, p. 9, grifo próprio), a época de Comte é conturbada em termos políticos e religiosos, este acreditava em uma mudança:

Comte torna-se publicista [...] é preciso acabar a revolução de [17]89, reorganizando a sociedade; somente a indústria será o caminho para a modernização da sociedade, transformando o relacionamento entre os homens, unindo-os num regime de liberdade para o único **domínio então possível e desejável, o da natureza**.

Nesse sentido que se atrela as expectativas de domínio da natureza de Comte com uma crença, pois não poderia provar todas as premissas que embasaram sua visão de mundo. Mais que tanto, Comte se apresentava como um pensador que oscilava entre opostos, pois ao mesmo passo que previa uma superação do instinto, da natureza, do irracional, apontava como estaríamos inevitavelmente intrincados com estas características autônomas da realidade. Assim questionava, inclusive, a expectativa de classificação que em outros momentos defendia como possível:

Parece-me, aliás, mesmo sob o aspecto prático, que o insolente orgulho, que leva certas castas a se olharem de algum modo como uma espécie diferente do resto da humanidade, não está, em realidade sem alguma íntima afinidade filosófica com o irracional desdém contra qualquer aproximação efetiva entre a natureza humana e as outras naturezas animais (COMTE, 1989, p. 93).

Se Comte oscilava entre opostos, não se poderia dizer que estava procurando justamente uma medida entre tais oposições? Comte via com otimismo a divisão de trabalho de Adam Smith, pois considerava normal a “evolução” social que especializaria as regiões e as capacidades individuais:

A separação e a especialização cada vez maiores das atividades particulares, quer de indivíduo a indivíduo, quer de povo a povo, constituem, com efeito, o meio geral de aperfeiçoamento da espécie humana, e, por uma reação necessária e contínua, são também o seu resultado permanente (COMTE, 1989, p. 122).

Ao mesmo passo, Comte acreditava que a divisão e especialização não deveriam promover a desigualdade de regalias. O pensador positivista ambicionava que a especialidade do “diferente” pudesse apresentar uma causa “comum”²²:

²² Uma reflexão mais ampla entre a economia do “diferente” e do “comum” será feita no capítulo 5.

Assim considerada, a organização social tende cada vez mais a basear-se numa exata **apreciação das diversidades individuais**, repartindo os trabalhos humanos de modo a aplicar nada um à destinação que possa melhor preencher [...]. Desta maneira, todas as organizações individuais são finalmente utilizadas **para o bem comum** [...] (COMTE, 1989, p. 124, grifo próprio).

Essa expectativa do objetivo “comum” era o que fazia Comte concordar com o problema apresentado pelo comunismo, no entanto, não concordando com a solução – que incorreria com o questionamento das classes e especializações (MORAES, *in* COMTE, 1989, p. 34). Comte, portanto, pode ser visto como um pensador que busca uma *medida* e que passa assim a estar sob o *risco* do *exagero* de suas conclusões. Justamente sua certeza em estabelecer uma evolução para a humanidade, pautada na razão, inteligência, classificação, matemática parece ser o seu exagero. Este que o impediu de perceber os limites de sua visão de mundo, ao criticar um mundo caótico, religioso e bélico, Comte trava uma guerra, igualmente religiosa, a favor da simplicidade.

Ao final, Comte criou a “Religião da Humanidade”, em 1987, cujo um dos lemas seria “viver as claras”. Uma forma de pensar o mundo inspirada no catolicismo, que questionou outrora em larga escala, por não concordar com a interpretação dada pela igreja às premissas cristãs. Na religião positivista, a terra seria adorada, a humanidade santificada e os mortos honrados (MORAES, *in* COMTE, 1989, p. 35).

A crise que atormentou Comte era a crise de sua época. A base cristã da sociedade ocidental sempre esteve em pauta nas suas interpretações sobre o mundo, a dinâmica entre a luz que ilumina e uma sombra que oculta é análoga à dinâmica entre um Deus iluminado e um Diabo sombrio. O que esperar do futuro depende das expectativas referentes a esta dinâmica, sendo que Comte escolhe a luz como orientação e pensa de forma otimista o futuro.

Esse otimismo, como já expressei, ainda é marcante no século XXI. Faz-se pertinente perguntar: qual é a justificativa para tal crença no otimismo? Por que o ser humano seria capaz de encontrar soluções para as crises econômicas, ambientais e científicas que se apresentam? Uma possível resposta, compartilhada por Comte, seria “porque somos seres racionais”. Mais que tanto, a razão não é somente uma capacidade do homem, mas, se considerada a tradicional interpretação cristã do

Comment [U1]: Referência completa em nota de rodapé.

mundo, uma centelha divina. No entanto, desde os gregos antigos a razão possui um poder que está ligado aos Deuses.

Eis uma versão da história, centrada na valorização da razão humana: a razão é o que separa os humanos de outros animais. A razão é a luz que desvenda os mistérios escuros²³. Assim se apresenta uma dualidade: **luz e trevas**. Como obra da razão humana tem-se a ciência e a consolidação da civilização. Na primeira tem-se o controle da realidade e na segunda o controle dos instintos. A razão não só mostra o real como o controla, domina. As leis científicas são expressões do mundo objetivo e a técnica é o que permite tal controle, seja para desafiar a gravidade em um voo ou desafiar a morte com a identificação do processo do envelhecer.

O homem racional “ilumina” e é exatamente o que se pretendeu atingir com a revolução que foi representada pelo Iluminismo do século XVIII²⁴. O século iluminado, por sua vez, surge logo após o “renascimento” de um Ideal: a sabedoria grega. O século XVI representa tanto a revalorização do *logos* quanto a luta contra a milenar Idade das Trevas.

Tal milênio, também conhecido como Idade Média, tempo “sombrio” da humanidade, é a oposição do modelo racional, ou seja, é irracional. Outras formas de entender o “irracional” é chamá-lo de instinto. A dualidade, na Idade das Trevas, é vivida entre Deus e o Diabo²⁵. O mito cristão é a base metafórica de tal contenda e a igreja o exército catequizador.

Tem-se finalmente como nascimento da razão o momento em que os gregos criam a filosofia e desafiam o infinito que outrora era tão assustador, pois relacionado com o instinto descontrolável e a fúria divina²⁶. O *Logos* surge justamente em uma época em que os gregos sentiam suas vidas absolutamente orientadas por forças divinas, cujos produtos eram os mitos que relatavam a dinâmica com que se relacionavam com tais divindades.

Nos gregos, portanto, estaria a origem de uma valorização da razão. Em tal movimento de expansão, aos poucos, a ideia de valorizar a razão em detrimento do mundo instintivo e mitológico se consolida. Assim como os Deuses gregos dão lugar ao Deus cristão.

²³ Vide a reflexão recém exposta do positivismo de Comte, lembrando que se relaciona com um movimento que se denomina “Iluminismo”.

²⁴ O “olhar que ilumina” será tratado no capítulo 3 sob o pretexto da Medina ocidental hodierna.

²⁵ A reflexão de um Deus cristão em oposição a outra força contrária e insistente será tratada no capítulo 9.

²⁶ Como se verá com Zoja adiante.

Essa é uma versão *otimista e simples* da história da razão, possui outra que a rivaliza. Far-se-á necessário recontar a última do começo, ou seja, da Grécia. Para Zoja (2000), o homem ocidental hodierno está vivendo sob a influência do *mito do crescimento* – o qual busca exatamente um desenvolvimento infinito –, desde a guinada inaugurada pelos gregos na premissa psíquica sobre a importância de se respeitar os limites:

A confiança no crescimento, no desenvolvimento contínuo e, em nível mais inconsciente, numa História e imortalidade coletivas – seus respectivos continentes temporais sem limites –, não é uma expectativa originária do Ocidente, mas um produto que lhe escapou das mãos. No princípio, era o contrário. **A gênese de tudo isso está na reviravolta da moderação original que existia na Grécia** (ZOJA, 2000, p. 7, grifo próprio).

Para Leão (1999) os gregos inauguraram uma “de-cisão”, a qual trata de instituir dicotomias, separações. Uma comparação entre a aparência e a essência, o bem e o mal. Em outras palavras, a já retratada disputa entre a razão e os instintos; a guerra entre a luz e as sombras. Contenda que até hoje se luta – a qual, no entanto, foi travada de forma diferente pelos gregos:

Esta de-cisão metafísica não é um presente para sempre passado nem se reduz a simples fato de um passado encoberto pela poeira de dois mil e quatrocentos anos. [...] É um passado tão vigente que constitui a fonte donde vivemos hoje, a tradição, que nos sustenta. Seu vigor Histórico promoveu as transformações, as experiências e as interpretações de quase 25 séculos. Deu lugar a motivos orientais. Concebeu o Cristianismo. Provocou o Humanismo, o Esclarecimento e a Ciência Moderna (LEÃO, 1999, p. 8).

Os gregos antigos tinham muito medo do crescimento e do ultrapassar dos limites (*hýbris*), pois este jamais passava despercebido pelos Deuses, que prontamente organizavam-se para punir (*némesis*) os excessos. A *hýbris* também pode ser entendida como a “medida do humano”. Neste sentido seria um aprendizado dos mortais passarem dos limites humanos para justamente o perceberem. Assim como a criança falha em se equilibrar para andar e cai; também o homem se outorga capacidades que não lhe cabem e falha.

Os mitos para os gregos eram a confissão da luta que os acometia. Retravam em histórias, que podem soar absurdas para um ouvinte moderno, as angústias que passavam tentando cultivar a consciência que os diferia do caos.

Em um sentido amplo, a civilização moderna ainda vive mitos²⁷. Não no sentido que trata tal termo como uma fantasia, mas naquele que o entende como representações de um conteúdo psíquico de difícil explanação. O positivismo de Comte, neste aspecto, seria nada mais que a expressão de sua crença, de sua base mitológica. Como diria Kuhn (1998, p. 20, grifo próprio):

[Os historiadores] Quanto mais cuidadosamente estudam, digamos, a dinâmica aristotélica, a química flogística ou a termodinâmica calórica, tanto mais certos tornam-se de que, como um todo, as concepções de natureza outrora correntes não eram nem menos científicas, nem menos o produto da idiosincrasia do que as atualmente em voga. **Se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico.**

A relação entre a razão e os instintos, portanto, permitia que os homens desvendassem pouco a pouco os limites sob os quais estavam sendo governados pelas forças divinas, ou pelas forças que estariam além de seu controle – como os instintos. Sempre que por qualquer *exagero* o grego se esquecesse de valorizar a atuação divina e outorgasse para si um grandioso efeito no mundo, o panteão grego prontamente mostraria que tal empreitada era acompanhada de um preço (ZOJA, 2000, p. 46).

Para Zoja, no entanto, no século V a.C. os gregos experimentaram uma passagem de uma visão de homem que era guiado pela vontade de Deuses emotivos, para um povo com a “[...] visão que torna o homem protagonista dos eventos e orientado para um conhecimento sempre maior” (ZOJA, 2000, p. 81).

A dinâmica entre o *exagero* e o *risco* de uma consequência instaurou na visão de mundo grega a crença em uma *medida*. Foi com os gregos que se inaugurou uma possibilidade de superação dos Deuses pelo humano e com o mito cristão a derradeira concretização de tal feito:

Uma vez que a religião helênica não se traduziu, como entre os outros povos, nem numa instituição formal, nem numa verdadeira classe de funcionários ou sacerdotes, os gregos, únicos talvez na História, sustentaram uma guerra de libertação contra um oponente que não se materializava em um inimigo nacional ou grupo social adversário. [...] Eles combateram aquilo a que tinha dado forma, para corrigir o desequilíbrio com o qual a grandeza do deus estava ligada à impotência do homem. O sucesso alcançado nessa tarefa imensa despertou uma *hýbris* que nunca

²⁷ Tal reflexão, juntamente com a apresentação de um pensamento simbólico, será tratada no capítulo 8.

mais se interromperia. [...] Eles se encontraram, portanto, com o advento do cristianismo com um vazio a ser preenchido (ZOJA, 2000, p. 39).

A filosofia ajudou aos gregos a atribuir para si a responsabilidade de pensar racionalmente, de escolher democraticamente e de controlar as emoções que antes surgiam como poderosas manifestações das divindades. A contenda dos helênicos contra os Deuses também foi retratada por uma aspiração de uma nova concepção de divindade, para Brandão (2000, p. 27):

A crítica dos filósofos jônicos não visava, na realidade, ao pensamento mítico, à essência do mito, mas aos atos e atitudes dos deuses, tais quais os concebiam Homero e Hesíodo. A crítica fundamental era feita 'em nome de uma idéia cada vez mais elevada de Deus'.

Os gregos passaram a se aproximar de várias capacidades que antes eram apenas divinas. Como se o fogo de Prometeu, o voo de Ícaro, a beleza de Narciso, a música de Orfeu, a força de Heracles, apesar de provirem dos Deuses, agora pertencessem à humanidade. Por muito tempo o *Logos* e o *Mythos* permaneceram unidos para os gregos, no entanto, em algum momento, a balança se move para a valorização da razão. Leão identifica em Platão tal valorização, assim como aponta em Nietzsche²⁸ uma poderosa crítica ao imperialismo da metafísica “Plantada na metafísica do Logos, a Lógica, a filosofia proclama definitiva a vitória do princípio racional da luz e vai expandindo o domínio planetário da razão e sua racionalidade na História do Ocidente” (LEÃO, 1999, p. 32).

A passagem de certas propriedades do divino ao homem continuou até gradualmente tornar-se imagem e semelhança divina e o caos inicial dos vários Deuses do Olimpo resumiu-se em uma força central. Principalmente o cristianismo na sociedade ocidental assumiu o papel de mito dominante e o homem passou para o *status* de conhecedor do bem e do mal:

Enquanto o mito politeísta, com a irregularidade e multiformidade dos deuses nele agiam, contribuía para consolidar módulos de pensamento mágico e supersticioso, nas escrituras sagradas os acontecimentos tornam-se lógica divina, eventos guiados e finalizados com segurança por um princípio ordenador. Com a qualidade absoluta do Deus agente e sempre justo, os monoteísmos antecipam a atitude científica moderna, voltada à descoberta de causas regulares, previsíveis e universalmente presentes (ZOJA, 2000, p. 118).

²⁸ Sobre a contenda de Nietzsche com os pensadores originários gregos se considerará no capítulo 3.

Para Zoja a *nêmeses* divina para o início da adoração ao crescimento foi o “sumiço” dos Deuses e a carga de responsabilidade total lançada nas mãos dos homens. Na realidade psíquica os Deuses não desapareceram, somente ocupam um lugar no qual não são percebidos como tais. “Na psicologia dos maus da era moderna, as entidades míticas – em vez de descenderem dos céus – sobem dos infernos, onde habita tudo aquilo que foi reprimido” (ZOJA, 2000, p. 158). O ser humano não tem mais a quem culpar a não ser a si mesmo.

O século XX é um século de extremos. Ao menos esta é a tese de Hobsbawm, quando considera as variações dos humores econômicos ao longo deste século. A “poderosa razão” capaz de tudo solucionar deve ser a responsável por nos salvar da crise que nos persegue há mais de um século e que tem seus efeitos potencializados a cada instante.

Entre a esperança de crescimento econômico (início do século XX e anos 60) e as depressões (crise de 29, as grandes guerras mundiais, crise do petróleo da década de 70) a economia se desenvolveu como um produto especulativo de um futuro incerto. Mais precisamente, a economia se desenvolveu como um produto de *fé em um futuro*. Tal ideia já foi desenvolvida por Weber (2001) e atrelada a uma interpretação protestante do mito cristão. Hobsbawm (1995, p. 528) complementa tal interpretação:

As ciências naturais podiam refletir o século em que os cientistas viviam apenas nos limites da metodologia empiricista [...]. A economia, embora sujeita às exigências de lógica e coerência, floresceu como uma forma de teologia – provavelmente, no mundo ocidental, como o ramo mais influente de teologia – provavelmente, no mundo ocidental, como o ramo mais influente de teologia secular – porque pode ser, e em geral é, formulada de modo a não sofrer esse controle.

Não somente na economia. O século XX foi uma era de extremos²⁹, pois inaugurou em um patamar inédito a busca pelo ilimitado, pelo infinito. Uma das ilustrações desta busca foi o tipo de guerra que se travou nesse século:

²⁹ Pode-se argumentar que em outros momentos da história ocidental também se viveu sob as agruras de pandemias e guerras generalizadas. A tese de Hobsbawm, porém, é a de que no século XX a velocidade da destruição e a generalização desta desafiam o entendimento do homem, bem como seus sentidos. Está presente a ideia de que pelo aumento quantitativo das vidas e da energia despendida na guerra, por exemplo, tem-se uma mudança qualitativa também. Neste sentido, esta dinâmica está de acordo com a tese de riscos de Beck, a qual será tratada no capítulo 6. Em ambas as visões têm-se a energia nuclear como uma demonstração desta mudança qualitativa. O *risco*

O motivo era que essa guerra, ao contrário das anteriores, tipicamente travadas, em torno de objetivos específicos e limitados, travava-se por metas ilimitadas. Na Era dos Impérios a política e a economia se haviam fundido. A rivalidade política internacional se modelava no crescimento e competição econômicos, mas o traço característico disso era precisamente não ter limites (HOBBSAWM, 1995, p. 37).

Husserl alerta que um ideal seria a busca pelo infinito, o que ele caracteriza como a busca legítima da filosofia. Outro ideal, muitíssimo diferente, seria acreditar que esta busca teria um fim, ou seja, que a razão poderia dominar o infinito (o que também poderia ser dito sobre os instintos e os Deuses):

[...] o filósofo sempre deve tentar assenhorar-se do verdadeiro e pleno sentido da filosofia, da totalidade de seus horizontes de infinitude. [...] Só nessa consciência suprema de si, que por sua vez **se converte em um ramo da tarefa infinita**, a filosofia pode cumprir sua função de promover-se a si mesma e, com isso, a humanidade autêntica. [...] Só em virtude desta **constante atividade** de reflexão (*ständige Reflexivität*) uma filosofia é um conhecimento universal (HUSSERL, 1996, p. 76, grifo próprio).

Essa crença no controle do infinito seria justamente a crise europeia, que perdurava nas reflexões dos filósofos europeus no início do século XX. Para Husserl a Europa é mais que um lugar, é uma nação. É um espírito, uma visão de mundo, que tem seu lugar de nascimento em outra nação: a Grécia antiga. Por sua vez a Europa também dá lugar a outra nação, que hoje se chama Ocidente. Por fim Husserl (1996, p. 85) diferencia:

A “crise” então pode ser esclarecida como o *fracasso aparente do racionalismo*. O motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra [...] na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do “naturalismo” e do “objetivismo”.

Quais são as expectativas que se pode ter sobre a “crise” que se apresenta diante do século XXI e sua conclusão? Para Hobsbawm (1995, p. 548), “Do ponto de vista ambiental, se a humanidade queria ter um futuro, o capitalismo das Décadas de Crise não podia ter nenhum”. Uma mudança de atitude, uma mudança de premissas sobre o desenvolvimento *ad infinitum do capitalismo* parece ser

torna-se risco global, o *exagero* torna-se extremo e a medida não é uma reflexão popular, pois se vive a ideia de um desenvolvimento infinito.

necessária. Finalmente, se tal mudança não acontecer o que nos restará?
Hobsbawm (1995, p. 562, grifo próprio) opina:

Não sabemos para onde estamos indo. Só sabemos que a história nos trouxe até esse ponto e [...] por quê. Contudo, uma coisa é clara. Se a humanidade quer ter um futuro reconhecível, não pode ser pelo prolongamento do passado e do presente. Se tentarmos construir o terceiro milênio nessa base, vamos fracassar. E o preço do fracasso, ou seja, a alternativa para uma mudança da sociedade, **é a escuridão.**

Giddens, ao contrário de Hobsbawm, acredita que o homem pode não precisar revisar sua atitude quanto ao crescimento e à fé na razão. Ele exprime outra alternativa possível para a “crise” ocidental: a superação. Têm-se duas opções, a princípio, ou o ser humano se contenta com uma razão limitada e assim limita suas ambições revisando seus projetos de crescimento econômico e domínio da natureza; ou o homem se supera, acreditando na tecnologia e na ciência. Ele não se identifica como um otimista, no entanto, ele apenas ladeia que “[...] o risco e oportunidade caminham de mãos dadas...” (GIDDENS, 2010, p. 277).

Existe, porém, um “risco”: de que não se consiga superar. O que poderia acontecer?

[...] o reino da tecnologia é o campo mais importante ao qual se aplica a tese de que o salto quântico de poder que criou os perigos para nós poderá nos permitir enfrentá-los. Uma nova Idade das Trevas, uma nova era do Iluminismo, ou, quem sabe, uma confusa mistura das duas – o que está para vir? Há grandes chances de que a terceira possibilidade seja a mais provável. Nesse caso, todos teremos de torcer para que a balança se incline pra o lado iluminista da equação (GIDDENS, 2010, p. 280).

Edgar Morin, por sua vez, não parece dar crédito à revolução racional que nos propõe a ideia de superação. Desabafa inclusive:

Assumo o fato que mandei às favas a idéia de revolução, concebida como solução final. [...] Além do mais, igualmente insisti que o processo de autodestruição da civilização e da humanidade não poderia ser interrompido pelos remédios oriundos das fontes tecno-burocrático-estadistas do mal (MORIN, 2010, p. 48).

Cabe também perguntar a Morin: qual seria então as possíveis consequências que o futuro reserva à humanidade?

Estamos num planeta que vive, titubeia, sem provisões certas para o amanhã. Talvez, como já o afirmei, as cartas tenham sido dadas [...]. Talvez seremos testemunhas ou atores do acontecimento desconhecido fazendo deflagrar a grande avalanche, cujo estrondo repercutirá até o final dos tempos humanos (MORIN, 2010, p. 54).

O que diria Husserl sobre as possibilidades de transformação da crise espiritual ocidental?

A “crise” da existência europeia só tem duas saídas: ou o ocaso da Europa num distanciamento de seu próprio sentido racional da vida, o afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie, ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante um heroísmo da razão que triunfe definitivamente sobre o naturalismo (HUSSERL, 1996, p. 85).

Que não se engane aquele que entender Husserl como um otimista da razão ocidental, como se mostra, em parte, Giddens. Como já defendido, Husserl apresenta uma defesa da razão original grega, a qual se interessa pelo infinito, mas não o domina. Husserl parece interessado com o processo, com a busca e não com o fim da razão. Neste sentido se apresenta como um pensador que demanda mudanças radicais, mas que ainda assim grifa a existência do risco de falha.

Na versão de Jung (1961, p. 90) para a crise da razão:

Muito pouca atenção tem sido prestada ao fato de que nossa época – a despeito de sua irreligiosidade – traz o fardo hereditário da conquista específica da Era Cristã: supremacia da palavra, do *Logos*, que se apresenta como a figura central de nossa fé cristã. A palavra transformou-se literalmente em nosso deus, e assim tem permanecido, mesmo quando conhecemos o cristianismo só por ouvir dizer.

Para o psicólogo do início do século, portanto, a participação do mito cristão torna a aparecer como um contribuinte do excesso da razão. Faz-se oportuno indagar, existe neste ponto de vista uma alusão a um risco que ronda a humanidade?

Como no início da Era Cristã, estamos hoje, de novo, em face do problema do atraso moral, em descompasso com nossos progressos técnicos, científicos e sociais. Há tanta coisa em jogo e dependendo da constituição psicológica do homem moderno. Será ele capaz de resistir à tentação de suar seu poder com o fim de provocar uma conflagração mundial? [...] Será mesmo realmente capaz de compreender que isso seria uma catástrofe? (JUNG, 1961, p. 130).

Em outras palavras, os humanos, “senhores do mundo”, estão totalmente responsáveis pelos eventos. O que nos acometerá? Seremos capazes de nos “superar” e assim responder as questões racionais que atualmente não temos sucesso em resolver? O Ocidente travará confiante uma busca pelo infinito até que suas forças se escoam e finalmente a humanidade tenda a se curvar percebendo que não é, a despeito de toda sua capacidade, tão poderosa quanto pensara?

Seja qual for a resposta, parece que se está diante de um conflito. Uma luta que anteriormente foi travada como sendo entre a luz e as trevas. Que possui origem na Grécia antiga, que se estendeu por todo o Ocidente, tendo como base mitológica o cristianismo. Em algum momento tal mito prevê uma guerra inédita, entre a luz e as sombras, e apresenta um desfecho muito intrigante. Vamos continuar a reflexão da dinâmica grega entre razão e instinto, analisando mais atentamente um pensador grego, Sócrates, tendo no horizonte trabalhar com a dinâmica cristã entre Deus e o Diabo no Apocalipse.

3 O SÁBIO QUE NADA SABIA

Dependendo do objetivo da análise poder-se-ia dividir os pensadores gregos como vindos antes ou depois de Platão ou Aristóteles. Levando-se em conta que mais de dois mil anos se passaram desde que estes dois andaram por Atenas, é algo incrível perceber como vários problemas que eles levantaram ainda estão tão atuais. No entanto, para a análise que se propõe este trabalho, Sócrates, mesmo por vezes sendo apontado como apenas um personagem de Platão, é a figura mais pertinente dentre os filósofos gregos. Por isso além da alcunha de divisor dos pensadores gregos também lhe caberá nesta reflexão a de que é um marco de duas maneiras de pensar o mundo, sendo estas o pensamento mitológico e o pensamento racional.

Sócrates era um feio³⁰, porém tão sábio que para alguns se tornava objeto de desejo. Chamava a atenção pela sua vida a qual poderia ser interpretada como sua obra, pois nunca escreveu uma doutrina. Pelo exemplo que deixava ao andar desleixado por Atenas angariou muitos discípulos, como Platão, e muitos inimigos como Meleto. Sócrates era conhecido pela *maieutica*, método pelo qual auxiliava o nascimento do espírito alheio. Ele se identificava como um parteiro, como sua mãe, mas ele dava luz à sabedoria.

Seu principal aprendizado se deu ao buscar inspiração no oráculo de Delfos (o oráculo do Deus Apolo). Olhando para o templo vislumbrou na entrada os dizeres “Conhece-te a ti mesmo”. Diante de toda sua luta por sabedoria e autoconhecimento se deparou com uma verdade angustiante: a despeito de quanto refletisse ele nada sabia.

Sócrates não se conteve em perceber sua própria limitação. Passava pelas ruas atenienses espreitando quem se identificasse como sábio, pois naquele momento ele encontrava um ser “grávido” que logo poderia renascer. O parto,

³⁰ A observação de sua peculiaridade visual é uma, das tantas, acusações que Nietzsche utiliza para duvidar das contribuições do filósofo. Tal contenda será apresentada adiante. O tom emotivo desta definição, porém, será mantido, pois assim o contraste da sua aparência desventurosa com a “beleza” intelectual de Sócrates torna ainda mais marcante que ele tenha cativado tantos pensadores, até mesmo amorosamente.

porém, nunca era suave e os inimigos de Sócrates tornaram-se muitos. Finalmente, foi acusado de desvirtuar a juventude, de fortalecer a razão mais fraca e com isso desafiar os Deuses atenienses (PLATÃO, 2011, p. 77-78).

Não somente em Atenas, há mais de três séculos antes de Cristo, Sócrates foi acusado de arrogância contra os Deuses, mas também Nietzsche, filósofo alemão do século XVIII, o culpa por uma exagerada valorização da razão. Mais do que tanto, Sócrates seria responsável pela instauração da tirania da razão contra os instintos:

Por toda parte, os instintos estavam em anarquia; por toda parte, as pessoas estavam a um passo do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os impulsos querem se transformar em tiranos; cabe inventar um *antitirano* que seja mais forte...” (NIETZSCHE, 2011, p. 31).

O que parece estar em guerra para Nietzsche são as forças já representadas anteriormente entre luz e sombras, as quais podem encontrar um correlato na comparação da razão com os instintos. Ou seja, Nietzsche acusa Sócrates de valorizar a razão de tal forma que o corpo e as emoções perdem importância. Na visão de mundo grego tal dinâmica, por um polo das características humanas em detrimento de outro, poderia ser representada pela valorização de Apolo em detrimento de Dionísio. É exatamente tal escolha que Nietzsche (2011, p.32) acredita que foi feita:

Razão = virtude = felicidade significa apenas: é preciso imitar Sócrates e produzir uma *luz diurna* permanente contra os desejos sombrios – a luz diurna da razão. É preciso ser sagaz, lúcido e claro a todo custo: qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*...

A crise da razão já foi apontada como uma eminência para Husserl. A nação “Europa” pode ser representada como a crença na razão e na iluminação do homem de tal modo que as “sombras” e os “instintos” pudessem ser desvendados e controlados, respectivamente. Nietzsche, há mais de um século antes de Husserl,

bradou em seus testemunhos como os sentidos eram tão, ou mais, importantes que a abstração destes:

A “razão” é a causa de falsearmos o testemunho dos sentidos. [...] O *mundo aparente* é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas um *acréscimo mentiroso*. [...] E que instrumentos de observação refinados são os nossos sentidos! O nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo ainda falou com respeito e gratidão, é, por enquanto, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele é capaz de constatar diferenças mínimas de movimento que mesmo o espectroscópio não constata. A ciência que hoje possuímos vai exatamente tão longe quanto nos decidimos a *aceitar* o testemunho dos sentidos – tão longe quanto ainda aprendemos a aguçar-los, armá-los e pensá-los até o fim (NIETZSCHE, 2011, p. 36).

Nietzsche parece se esforçar para demonstrar como a razão é limitada. Não importa o quanto se tente dominar o mundo racionalmente, sempre se estará aquém de tal feito, o que é intrigante é ele atrelar este excesso de valorização da razão à visão de mundo de Sócrates. O qual é ainda apontado como alguém de origem simples, um ser da plebe, cuja aparência desprivilegiada não poderia ser bom agouro “Com bastante frequência, a feiúra é expressão de um *desenvolvimento cruzado, bloqueado* através do cruzamento” (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

A acusação de Nietzsche possui, em resumo, três pontos preponderantes. Sócrates é um arauto defensor da razão em detrimento dos instintos, em termos da mitologia grega, ter-se-ia uma valorização de Apolo em detrimento de Dionísio, respectivamente; Sócrates considerava-se um “médico” que veio ao mundo para propiciar um parto, ou uma espécie de cura; e, finalmente, Sócrates não apreciava a vida – o que seria um sintoma de desvalorização do instinto.

Sobre o suposto Sócrates que pretendia ser médico, apresentando uma cura à Atenas, Nietzsche ataca: “Sócrates *queria* morrer: não foi Atenas, mas *ele* que se deu a taça de veneno, ele que forçou Atenas a fazê-lo... ‘Sócrates não é médico’, disse baixinho para si mesmo, ‘o único médico aqui é a morte... o próprio Sócrates apenas padeceu de uma longa enfermidade...’” (NIETZSCHE, 2011, p. 33).

Sobre Apolo e a correlação dele com a razão e a “luz” se falará adiante. Sobre a medicina, o médico e a morte igualmente. Neste momento faz-se fundamental falar da acusação de Nietzsche, que aponta Sócrates como um defensor da razão em detrimento dos instintos. O último, já foi acusado de tal arrogância e defendeu-se de maneira mestra. Não se pretende aqui anular a visão de Nietzsche, mas mostrar outra possibilidade de interpretar a visão de mundo socrática.

Platão foi quem apresentou ao mundo ocidental a figura de Sócrates. Uma das mais interessantes reproduções que Platão fez da vida de seu mentor foi justamente a recriação da defesa de Sócrates contra o tribunal de Atenas no texto “Apologia de Sócrates”. Primeiramente o último se distingue do ambiente magistrado, se colocando como se fosse um forasteiro que não entende as minúcias da instituição da justiça. É especialmente interessante que já neste momento Sócrates ligue a força de sua fala a uma divindade grega:

Mas vocês de mim vão ouvir toda a verdade – porém não, varões atenienses, **por Zeus**, discursos “belitrificados”, como os deles, nem bem ordenados nas expressões e palavras; vocês vão ouvir sim coisas ditas de improviso, com as palavras que me ocorrerem (pois acredito que são justas as coisas que digo), e que nenhum de vocês espere algo diferente! (PLATÃO, 2011, p. 65-66, grifo próprio).

Uma das acusações que sofreu está relacionada à desvalorização das divindades atenienses, mas ao longo de sua defesa ele recorrerá por várias vezes às divindades locais. Dar préstimo à razão na época de Sócrates tinha uma poderosa implicação para um povo acostumado a viver intensamente seus instintos. Como já anteriormente expresso, uma das formas de se entender tais instintos autônomos era correlacioná-los a forças exteriores à vontade humana que possuísem igualmente uma autonomia. Os mitos gregos são justamente a confissão de tal dinâmica, mostrando como os gregos viviam entre um instinto poderoso e uma razão tremulante.

Os Deuses e os instintos estão intimamente interligados nesse sentido: ambos autônomos e alheios à consciência. A razão que Sócrates defendia tornava

mais forte a consciência e o controle de tais instintos, justamente criando uma oportunidade para se acusar a razão de controle também dos Deuses. A medida, a *hýbris*, seria justamente o limiar que separaria aquele que acredita em um maior controle e aquele que busca o controle total. Nietzsche identifica em seu tempo justamente esta pretensão de afronta aos Deuses, e em Sócrates o primeiro arrogante. Ora, e não era isso que o último mais temia?

[...] **acusadores meus junto à vocês tem havido muitos**, e já há muitos anos, que nada de verdadeiro dizem, **aos quais temo mais** que aos que estão em torno de Anito, ainda que estes também sejam hábeis. Mas aqueles, varões, são mais hábeis – os que, se encarregando da maioria de vocês desde meninos, **tentavam convencê-los e me acusar de algo ainda mais não-verdadeiro: de que há um certo Sócrates, homem sábio, pensador das coisas suspensas no ar, e que tem investigado tudo que há sob a terra, e que torna superior o discurso inferior.** (PLATÃO, 2011, p. 67, grifo próprio).

Tentando justificar qual era a sabedoria que possuía, pois Sócrates nunca negou ser um tipo de sábio, indagava “Que tipo de sabedoria é essa? A sabedoria que é humana, talvez.” (PLATÃO, 2011, p. 72). Mas a alcunha que acompanhava Sócrates era de ser “o mais sábio”, e ele apresenta a versão de que um dia o oráculo de Delfos fez uma predição de que justamente Sócrates seria tal homem mais sábio de Atenas.

“O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio – nem muito, nem pouco. O que ele está dizendo então, ao afirmar que sou o mais sábio? (PLATÃO, 2011, p. 73).

Foi então que Sócrates se pôs a procurar aqueles que se identificavam como sábios a fim de entender as predições do oráculo³¹, que não lhe eram claras, mas por certo deveriam ser verdadeiras:

³¹ As predições de Apolo *lóxias*, como se verá adiante.

[...] Fui até um dos que aprecem ser sábios, porque , se havia um lugar, era esse que eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – “ este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu...” Ao examinar bem então esse homem (não preciso absolutamente chamá-lo pelo nome; era um dos envolvidos com a política esse junto ao qual tive, examinando-o, esta impressão) e ao dialogar com ele, varões atenienses, me pareceu que parecia ser sábio para muitos outros homens e principalmente para si próprio, *mas que não era*. Em seguida, fiquei tentando lhe mostrar que ele *pensava* ser sábio, mas não era. A partir daí me tornei odioso a ele e a muito dos circunstantes e, indo embora, fiquei então raciocinando comigo mesmo – “sou sim mais sábio que este homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada de belo nem de bom, mas enquanto ele *pensa* saber algo, *não sabendo*, eu, assim como *não sei* mesmo, também *não penso saber*...” (PLATÃO, 2000, p. 73-74).

Ainda restaria a acusação de corromper os jovens com o incentivo para apreciar Deuses outros, que seriam como demônios. Demonstrando seu método de interlocução, Sócrates indaga um de seus acusadores, Meleto, sobre a existência de tais demônios. Com uma simplicidade constrangedora Sócrates induz Meleto a revelar que o crime do grande sábio consistia em acreditar em divindades que não existiam. Assim Sócrates não poderia ser ateu, mesmo que acreditasse em Deuses demoníacos e inexistentes, pois em fato ainda acreditava em algo. Se Meleto, realmente ele próprio, acreditasse nos Deuses não seria lícito pressupor que qualquer coisa que existisse, mesmo os temíveis demônios, não seria projeto das divindades?

Finalmente, Sócrates indagou também Meleto sobre a índole dos jovens a quem supostamente corrompia, pois se estes eram bons e preferiam coisas boas às ruins não poderia Sócrates ser ao mesmo tempo o escolhido para se ouvir e o malfeitor que corrompe o ouvinte.

Tendo terminado a sua defesa e demonstrado que o motivo pelo qual suas acusações não eram creditáveis e de boa-fé, restou a Sócrates explicar o que achava da morte, pois presumiu que ela o espreitava. Nietzsche também comenta sobre este momento, pois interpreta Sócrates como um mártir que não valorizara a vida:

Em todas as épocas, os grandes sábios pronunciaram o mesmo juízo sobre a vida: *ela não vale nada*... Sempre em toda parte se ouviu a mesma cantilena sair de suas bocas – uma cantilena cheia de dúvida, cheia de

melancolia, cheia de cansaço da vida, cheia de resistência à vida. (NIETZSCHE, 2011, p. 26).

O esforço com que Sócrates se defende do tribunal ateniense não parece necessariamente estar de acordo com um pretenso desapego da vida, como sugere Nietzsche. Falando da morte, Sócrates exprime o quanto ela parece ser misteriosa “[...] assim como também não sei o suficiente sobre as coisas no Hades, também *penso* não saber... [...] Portanto, [...], aquelas coisas que não sei se são boas jamais temerei nem evitarei.” (PLATÃO, 2011, p. 88). Como poderia ele fugir da condenação do tribunal aceitando mentir ou dissimular a verdade que possuía, se ele não sabia da desvantagem que seria morrer? Mais que isso, Sócrates afirma que sempre agiu inspirado em sua vida e que tal inspiração não parecia ter-lhe abandonado no momento em que estava para ser condenado:

A minha habitual voz divinatória, numinosa, era antes a toda hora sempre muito assídua e se opunha mesmo nas coisas muito pequenas, caso eu estivesse prestes a realizar algo incorreto; mas agora acaba de se passar comigo (conforme vocês mesmos estão vendo) aquilo que qualquer um pensaria – e que se crê- ser o mal extremo, e a mim o sinal do deus não se opôs nem quando saí cedo de casa, nem enquanto subia aqui para o tribunal, nem em momento algum do meu discurso, quando ia dizer algo – e, no entanto, em outros discursos, em muitos momentos interrompeu sim minha fala no meio! (PLATÃO, 2011, p. 106).

A “inspiração” de Sócrates é mais um indício de como sua obra está além de seu controle. Na sequência se tentará mostrar como a visão de Nietzsche sobre Apolo como representante da razão foi mais uma generalização do Ocidente ao longo de dois milênios que uma premissa da cultura grega. Igualmente se retratará a concepção de morte e da medicina para os gregos, para em seguida opô-las a uma visão mais moderna.

Sócrates viveu uma transição entre o pensamento mítico e o pensamento racional. Ele representa o momento limítrofe em que estes dois mundos podem coexistir no mundo grego. Depois dele é travada uma linha crescente de valorização do racional em detrimento dos instintos, do mito e do divino como entidade

autônoma. Justamente este desajuste unilateral para um dos polos entre a razão e os instintos caracteriza a gene de um problema que percebe Nietzsche.

Sócrates, no entanto, apresenta tanto a solução quanto o problema da razão, pois no mesmo momento em que esta foi valorizada por ele também foi limitada. Este foi um feito que a sociedade hodierna levou dois mil anos para considerar e que ainda hoje reluta em admitir. Será que a razão humana é limitada? Será que não podemos tudo, senão imediatamente, em algum momento? Sócrates responderia: “não sei”. Pois disso ele estava seguro, realmente o mundo parecia ser maior que a capacidade dele em compreender.

Sócrates ainda é um marco para a reflexão da valorização da razão, especialmente para o Ocidente, pois apresenta características muito próximas de Jesus, que também participou, dentro de uma interpretação, da escolha da “luz” em detrimento das “sombras”. Assim como Sócrates pode ser interpretado de diversas maneiras e apresentado como um arrogante e irônico entusiasta do controle dos instintos, também desta maneira se pode interpretar o mito de Jesus de Nazaré.

Tanto Sócrates como Jesus nada escreveram. Ambos morreram por uma causa atrelada a uma inspiração divina. Tinham seguidores que os retrataram e criaram uma memória sobre eles. Foram acusados de crimes que não cometeram. Aceitaram a morte com uma expectativa de cura a ser realizada. O mito cristão apresenta uma luta entre opostos, a ancestral luta da “luz” contra as “trevas”, em termos essenciais, a mesma luta que travaram os gregos sob a alcunha de “razão” e “instinto”, respectivamente.

Assim como se pode defender que os gregos escolheram um desses extremos, também se pode defender que o mito cristão expõe a necessidade de se escolher unilateralmente entre polos conflitivos da realidade. O Ocidente foi marcado pelo mito cristão e a interpretação dada a ele está, justamente, de acordo com a escolha da luz em detrimento das sombras. A crença na racionalidade do homem tem como base tal interpretação justificando a valorização da sociedade moderna na técnica, na ciência e no controle do homem sobre a natureza. Como será defendido posteriormente, existe outra forma de entender o mito cristão, bem como relacioná-lo com a crença na capacidade da razão.

Neste momento, no entanto, ainda se faz necessário justificar como Sócrates e os gregos antigos, com base nos seus mitos, concebiam um mundo com oposições, mas que, ao mesmo tempo, pensavam existir uma *medida* entre elas. Pretende-se defender que a visão de mundo que concebe tal *medida* está sempre atenta para não exagerar na valorização de algum lado dos opostos, pois justamente antecipam o *risco* que incorre um *exagero*.

Buscar um termo tendo em vista a existência de uma medida é justamente a noção de medicina para os gregos. O radical “med” tem conexão com o grego *médō* e está relacionado com “medir”; bem como se relaciona a uma das Górgonas, a Medusa, aquela que medita (HOUAISS, 2001). Entre oposições também é concebida a consciência, a razão, para os gregos, e tal dinâmica também é retratada em seus mitos. Sócrates trata de ser um arauto de Apolo e Asclépio, os representantes do panteão grego da luz, razão e medicina. Pai e filho, respectivamente, representam uma visão de mundo grega sobre os limites humanos. Será apresentada também a concepção da Psicologia Analítica da consciência, que trata de ser próxima em termos gerais da concepção de Sócrates e dos mitos gregos.

3.1 APOLO, A LUZ DA CONSCIÊNCIA

Cabe agora uma reflexão sobre a razão, consciência e Apolo. Como amplificação do tema será apresentada também uma correlação entre a percepção grega da luz racional do homem e a consciência formadora do ego para a Psicologia Analítica.

Apolo foi o primevo médico, aquele que feria com suas setas era o que entendia dos ferimentos. Esta dinâmica expressa exatamente o pensamento grego sobre a cura: para curar exige-se entender sobre o ferir. Com o tempo, porém, como expõe Downing (1994, p. 235), Apolo foi sendo identificado aos poucos com sua capacidade oracular, abrangendo a “cura” como sentido do destino, do futuro.

Assim tornou-se um dos representantes da luz, do Sol, em sentido estrito passou a representar cada vez mais a consciência e a razão para o grego³². No entanto, o que é a consciência? Este é um conceito complexo para a Psicologia Analítica. Para o grego, Apolo também tinha uma história complexa assim como a luz que representava. Há respaldo grandioso para achar que Apolo, em termos mitológicos, é mais que o Sol, mais que uma consciência estagnada que só “brilha”, para Brandão (1999, p. 84):

Na *ilíada* [...] aparentando a noite, o *deus de arco de prata*, Febo Apolo, brilha (e por isso Febo, o brilhante) como a Lua. [...] Em suas origens, o filho de Leto estava indubitavelmente ligado à simbólica lunar.

Ironicamente o Apolo solar parece ter sido uma denominação posterior à sua proximidade com a Lua. Esta ainda tem uma característica que ilumina, mas não diretamente, a luz da Lua é suave, é refletida. A noite enluarada permite à escuridão ter seu espaço bem demarcado e seus mistérios protegidos. Ainda assim a luz da Lua proporciona uma penumbra que embasa um forte ciclo vital para os mais variados habitantes da noite. Apolo não precisa ser sempre tão iluminado quanto o Sol em si.

Mesmo quando identificado com o Sol e suas flechas com os raios solares, Apolo ainda encerra uma reviravolta. Pois é somente com a luz que podemos ter o contraste necessário para perceber as sombras. Pode-se ampliar a figura de Apolo para chamá-lo, em uma perspectiva, de o próprio pai das sombras. As últimas são tão longas e evidentes quanto são fortes e claras a luz que não as ilumina. Um exemplo marcante desta relação pode ser a forma como muitas vezes retratamos o nosso globo terrestre. Enquanto metade dele acende iluminado pela luz solar a outra exata metade escurece. Em alguma medida parece que quanto maior a luz maior a sombra.

Apolo também é conhecido como o Deus das profecias e dos oráculos. Ver, porém, não implica em controlar. Ouvir não implica em entender. O olhar oracular

³² Esta reflexão mitológica sobre Apolo é baseada no trabalho de Junito Brandão exposto em seus livros “Mitologia Grega”, especificamente no volume 2, edição de 1999.

significa muito pouco um olhar simples e certo sobre o futuro: “Apolo é “[...] um deus oracular”, mas cujas respostas aos consulentes eram, por vezes, ambíguas, donde o epíteto de Lóxias, “[...] oblíquo, equívoco” (BRANDÃO, 1999, p. 86).

As previsões do oráculo de Delfos (*iluminadas* por Apolo) poderiam ser entendidas como literais, tendo um significado único. Sob este enfoque, no entanto, o ouvinte estaria entendendo uma linguagem falada por um deus. Existem vários relatos do perigo desta pretensão na mitologia grega, sendo, talvez, o mais célebre exemplo o mito do Édipo Rei. Como metáforas, como símbolos, no entanto, estas previsões seriam irrevogavelmente ambíguas como o Lóxias.

Inclusive em sua potencialidade curativa Apolo apresenta dois aspectos. Apolo é o “Peieón”, o médico dos Deuses. Sua cura, porém, não é somente física, pois ele é um “Kathársios”, um purificador de alma. Assim como cura pestes também expia excessos de comportamentos e sua culpa consequente. Assim como é guia das curas médicas também é o tutor dos poetas. Enquanto os primeiros curam por esforço os últimos curam por encantamento (BRANDÃO, 1999, p. 86).

Tendo em foco as facetas múltiplas de Apolo fica difícil identificá-lo com a consciência se esta estiver relacionada somente à luz. No entanto, identificar a consciência proposta pela Psicologia Analítica com a luz é tão intrincado quanto a relacionar com Apolo. A consciência pode ser interpretada como uma estrutura, mas também deve ser entendida como pertencente a uma dinâmica com outras instâncias. Assim a consciência é ao mesmo tempo um produto e uma relação. Da mesma forma como falamos de Apolo em suas características básicas e de como estas se correlacionam.

Para Jung (2000) a consciência é como se fosse um feixe de luz na escuridão de um ambiente, a qual ilumina uma coisa por vez:

O esquecimento nos mostra muito bem quantas vezes e com que facilidade os conteúdos perdem sua ligação com o eu. Por isso, poderíamos comparar a consciência ao jato de luz emitido por um refletor. Só os objetos situados sob o cone de luz é que entram no campo de minha percepção. Um objeto que se acha casualmente na escuridão, não deixou de existir; apenas não é visto. Assim, o fator psíquico de que eu não tenho consciência existe em alguma parte, num estado que, com toda probabilidade, não difere essencialmente daquele que é visto pelo eu (JUNG, 2000, p. 265).

Tendo como base a conceituação da Psicologia Analítica já exposta, pode-se afirmar que não existe somente aquilo que se ilumina, pois ainda existe aquilo que não é iluminado. Da mesma forma como Apolo também é a luz singela da lua, aquilo que está no limiar da luz da consciência vive, ocupa espaço e transforma o meio que a consciência ilumina.

Assim tem-se uma definição de psique que não é ordenada, muito pelo contrário, uma psique dissociada em vários complexos. Estes seriam conteúdos afetivos, como é o próprio “complexo do eu”, que apresentam orientação própria, ou melhor, vontade própria que desafia o controle da consciência:

A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência que é identificada com a “psique”, e o da supremacia da vontade. Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência. Rompe-se a unidade da consciência e se dificultam mais ou menos as intenções da vontade, quando não se tornam de todo impossíveis (JUNG, 2000, p. 30).

O núcleo da consciência, do complexo do eu, é o que Jung chama de *Sí-mesmo*. Este “núcleo” faz alusão a uma *finalidade* que as emoções, os complexos, os conteúdos afetivos da psique apresentam:

Quando se trata de explicar um fato psicológico, é preciso não esquecer que todo fenômeno psicológico deve ser abordado sob um duplo ponto de vista, ou seja, do ponto de vista da *causalidade* e do ponto de vista da *finalidade*. [...] Por finalidade pretendo simplesmente designar a tensão psicológica imanente dirigida a um objetivo futuro. [...] poderíamos empregar também a expressão “sentido de um objetivo a alcançar” (JUNG, 2000, p. 179).

Seguindo a metáfora da consciência como uma luz, poder-se-ia apresentar como seu núcleo uma primordial fonte luminosa, na mitologia grega tal fonte torna-se o Sol, representação de Apolo, juntamente com sua clarividência análoga a um olho que tudo vê:

Como a consciência foi sempre descrita em termos derivados de fenômenos luminosos, a meu ver não seria despropositado admitir que estas múltiplas luminosidades correspondem a diminutos fenômenos da consciência. Se a luminosidade aparece em formas monádicas, como o Sol e o olho, ela assume preferencialmente a forma de mandala e deve então ser interpretada como o *Si-mesmo* (JUNG, 2000, p. 136).

A consciência, portanto, apresenta uma finalidade, a qual por sua vez faz alusão a um núcleo, um objetivo central, para onde as emoções rumariam. O caminho, no entanto, para este núcleo perpassa uma profunda e longa jornada ao desconhecido, ao não iluminado, ao sombrio de uma psique dissociada. Mais uma vez a proximidade entre luz e sombra que permeia Apolo está presente também na conceituação da consciência para Jung.

A ambiguidade das profecias de Apolo está bem relacionada com uma fala divina e além da humanidade. Correlato a isso o símbolo para Jung é justamente a forma como a *alma*³³ se expressa: irremediavelmente confusa e complexa. O símbolo está além do entendimento de nossa consciência e, quando percebido de tal maneira “[...] entendendo-se ‘símbolo’ como o termo que melhor traduz um fato complexo e ainda não claramente apreendido pela consciência” (JUNG, 2000. p. 7).

A relação da consciência com sua origem mais profunda na alma pode ser identificada com a relação do Deus Apolo com a música e os poetas. Estes são servos da inspiração e da imaginação. Ao contrário do que possa parecer para um herói arrogante ou uma consciência ingênua não criamos coisas e sim somos criados pela imaginação e influenciados pelos Deuses. A imagem é justamente concebida por nossa psique que cria.

Assim como foi cruel o desfecho de Mársias, que desafiou Apolo para uma contenda de inspiração musical, é, também, cruel o desfecho daquele que tenta pelo esforço criar e imaginar. O ego neurótico é justamente aquele que busca a

³³ Termo correlato à psique, sendo esta ligada etimologicamente a termos como “sopro”, “alma” e “amante do amor” (HOUAISS, 2001). Jung utiliza muitas vezes o termo alma no lugar de psique justamente como uma forma de prestigiar as reflexões mitológicas sobre o homem, pois considera que os mitos são expressões da dinâmica psíquica geral, independente do tempo em que foram proferidos.

autonomia, o controle da realidade pela consciência, e vê-se ao fim solitário, ao mesmo passo que assombrado por emoções autônomas.

Gostamos simplesmente de lisonjearmo-nos com a idéia de sermos senhores da nossa própria casa. [...] Ora, se estudarmos a psicologia dos neuróticos, parece-nos de todo ridículo que haja ainda psicólogos que se ponham a equiparar a psique à consciência (JUNG, 2001, p. 291).

O caminho da *individuação*, para Jung (2004, p. 8), caracteriza a força que nos é levada a nós mesmos, em direção às nossas próprias aspirações emocionais. Na direção do nosso corpo, do nosso comportamento, dos nossos excessos, da nossa parte poética, da nossa luz, da nossa sombra e da alma que, por conter tudo, contém os opostos e, por isso, é *Lóxias* e tem a luz que convive com a noite sendo *Febo*.

3.2 A MEDICINA GREGA

Para o grego antigo a medicina não é do homem e sim dos Deuses. Quem herda o título de médico, após Apolo, é Asclépio, fruto da “[...] mais séria aventura de amor do deus Sol” (BRANDÃO, 1999, p. 90).

A mãe de Asclépio era uma ninfa chamada Corônis. Após engravidar de Apolo, ela buscou um pai que pudesse criar o filho que haveria de nascer. Uniu-se a Ísquis e esperava viver com este sua velhice, a qual achava não ser possível compartilhar com um Deus. Apolo sentiu-se ofendido. Matou o homem e pediu que sua irmã Ártemis flechasse Corônis. Asclépio, no entanto, ainda estava vivo e Apolo abriu o ventre de Corônis fazendo nascer seu filho. O mundo grego conhece então Asclépio “o bom, o simples, o filantropíssimo”, aquele que traria um novo limite para a atuação que seu pai exercera.

Apolo curava, pois era íntimo em ferir. Asclépio curava, pois era ferido. A primeira agressão que conhece Asclépio é logo ao nascer, tendo sua mãe

assassinada. Seu grande mentor foi o Centauro Quíron³⁴, filho de Kronus (DOWNING, 1994, p. 236). Quíron era um ser meio animal, cuja parte inferior era de um cavalo e a superior de um homem; um ser antigo como os primeiros Deuses do Olimpo, sábio e, principalmente, sofrido. A maior característica de Quíron era uma ferida, causada por uma flecha envenenada que nem mesmo ele podia curar (BRANDÃO, 1999, p. 90).

Quíron foi o primeiro médico ferido e ele ensinou Asclépio no monte Pélio. Neste monte o então herói Asclépio aprendeu sobre as ervas medicinais e sobre a serpente. As primeiras curavam os venenos e a última estava ligada à transformação (GROESBECK, 1983, p. 75). A serpente é tão familiar de Asclépio que é identificada como um de seus símbolos, pois é aquela que “renasce” trocando de pele e tem acesso ao futuro por ser ctônica.

Tendo como pai Apolo e mestre Quíron, o novo representante da medicina unia tanto a luz de seu pai quanto o lado escuro, animalesco e sofrido de seu mentor (GROESBECK, 1983, p. 76). Asclépio avançou tanto em sua prática que conseguiu interferir no ciclo da vida, reavendo-a àqueles que achavam injusta a morte. Assim este herói ultrapassou o limite do humano e foi fulminado por Zeus tendo em conta sua transgressão.

Asclépio conhece então a sua própria morte. No inferno de Hades torna-se partícipe dos mistérios de Perséfone e “[...] o deus da cura termina compreendendo que seu trabalho subordina-se ao dela” (DOWNING, 1994, p. 237). A cura não é eterna, os seres vivos são todos feridos e seus corpos morrerão. Tendo sido ferido pela morte e conhecendo seu próprio limite Asclépio é deificado.

Como legado deixou em Epidauro seguidores de seus ensinamentos e adoradores de sua divindade. A cura que ele apresentava se dava justamente pela aceitação do doente que sua aflição era divina e que apresentava um sentido. O doente teria de se submeter à *nooterapia*, que seria a cura pela mente. Ele precisaria se submeter à transformação de seus sentimentos, a uma *metanoia* – como a cobra que troca de pele (BRANDÃO, 1999, p. 91).

³⁴ O Centauro também tem seu nome traduzido como Chíron, Kheíron e Quirão. Em grego seu nome se refere ao “trabalho com as mãos”.

A cura acontecia em sonho. É quando o doente dormia que Asclépio o curava da parte enferma que resistia à atenção ordinária do mundo material. Dormir significava se submeter. Humildar-se. Os sonhos refletiam a natureza complexa do Deus:

No sonho do paciente, o deus poderia aparecer na sua forma humana, ou em formas teriomórficas como a serpente ou cachorro. Muitos sonhos registrados descrevem uma serpente ou um cão lambendo a parte doente e curando-a dessa forma. [...] Quando o deus aparecia nos sonhos em sua forma humana como médico, agia segundo o padrão da medicina racional e suas curas eram de ordem médica. Aplicava bálsamo, utilizava drogas, operava (DOWNING, 1994, p. 237).

A árvore também era um dos símbolos do Deus da cura, pois era o recipiente pelo qual as doenças, por vezes, poderiam ser lançadas. Formando o seu cajado no qual a serpente se enrola (GROESBECK, 1983, p. 76). Como se a doença não pudesse desaparecer simplesmente, ela ocupava um espaço e demandava uma transformação. Ela precisaria ser canalizada para algum lugar e gerar a mudança que pretendia. Como explica Brandão (1999, p. 92), “[...] com o correr do tempo e a experiência adquirida, as curas, por meio de ervas, e a cirurgia fizeram também seus milagres. Uma coisa, porém, é certa: só existia cura total, quando havia *metanóia*”.

A medicina de Asclépio era uma união de opostos. Era tanto iluminada e racional, quanto intuitiva e onírica. Era tanto humana como divina. Um médico que reconhecendo a importância de ser ferido exigia igualmente de seus pacientes a admissão de sua limitação mortal. Assim, feria o doente, pois exigia que este admitisse ligação com sua enfermidade. Asclépio demandava mudança sentimental, transformação. Sua *nooterapia* ligava a mente e o corpo, em uma dinâmica indissociável. Por fim, a ferida incurável de Asclépio era a morte, esta estaria além de sua alçada; quando ela cobrasse a alma do doente nem mesmo ele poderia se envolver. Parece que Sócrates tinha uma percepção parecida da morte, de alguma forma ela era inevitável e nem por isso algo ruim.

Agora se propõe à nossa atenção um salto de dois milênios, para se comparar a consequência destes pressupostos gregos sobre a medicina tendo a

razão adquirido uma valorização crescente. É importante notar que a noção de *medida* somente faz sentido considerando-se que existe um limite para a razão humana, ou, em outras palavras, que um lado das características humanas tenha valia tanto quanto seu oposto rival. Ou seja, tendo em vista a contenda entre razão e instinto, só caberia refletir sobre uma medida se a razão tivesse tanta importância quanto o instinto. O que aconteceria, no entanto, se um destes opostos fosse renegado? Na concepção grega, como já exposto, existiria uma consequência que mostraria contradições da razão, apresentando como importante a noção do instinto.

Na concepção do Ocidente hodierno, no entanto, a razão é capaz de “tudo iluminar” sendo que a noção de limite é somente um entrevero temporal. Neste sentido, não há oposto, não há risco de um retorno a uma medida. Existe somente o esforço contínuo para tudo superar. Uma das demonstrações mais férteis desta visão de mundo é a medicina ocidental hodierna, a qual será apresentada como comparação à já discutida concepção grega da medicina.

Dessa maneira se coloca a concepção grega, bem como a da Psicologia Analítica, como condizentes com a noção de que a razão é limitada. Assim sendo existe a necessidade de comedir suas ambições, de se buscar uma *medida* entre a razão e seu oposto, os instintos, a consciência e as emoções. Tem-se desta forma o *risco* de um *exagero*, que na concepção helênica gera a fúria dos Deuses e as doenças enquanto para a psicologia desde a neurose à desintegração do ego. Esta contenda, porém, não está decidida, pois os *otimistas* na razão oferecem a possibilidade de superar os limites, os riscos e qualquer consequência do exagero. Ou seja, a noção de medida para os otimistas não é pertinente.

4 A CLÍNICA DE FOUCAULT

Em 1962, Michel Foucault escreveu “O Nascimento da Clínica”. Neste, pretendeu retratar como a medicina iluminista, pós-revolução francesa, mudou suas premissas de mundo para construir uma ciência mais “objetiva”³⁵. Em última instância, o que se alterou no século XVIII foi o olhar do médico sobre o mundo, ou seja, as premissas que embasavam este olhar – as quais Weber (2001), aproximadamente, chamou de “racionalidade”. Como expõe Foucault (2001, p. XI):

As formas de racionalidade médica penetram na maravilhosa espessura da percepção [...]. O olho torna-se o depositário e fonte da clareza; tem o poder de trazer à luz uma verdade que ele só recebe à medida que lhe deu à luz; abrindo-se, abre a verdade de uma primeira abertura: flexão que marca a partir do mundo da clareza clássica, a passagem do ‘Iluminismo’ para o século XIX.

Há uma mudança que generaliza e simplifica a doença, fazendo o doente existir em segundo plano. Uma medicina que classifica, identifica e age. A nova sociedade que estava sendo construída precisaria romper com os grilhões da religiosidade cristã. As doenças não surgiam mais em um mundo criado por Deus e sim em uma nação com uma consciência equitativa lutando contra o mal (FOUCAULT, 2001, p. 35).

A capacidade de desvelar a realidade permitia que a medicina deixasse de se haver somente com aquele que dizia estar doente. A medicina agora ostentaria “[...] um conhecimento do *homem saudável*, isto é, ao mesmo tempo uma experiência do *homem não doente* e uma definição do *homem modelo* (FOUCAULT, 2001, p. 39). Assim o médico tendo a visão *iluminada* poderia perceber, além do

³⁵ Esta ânsia que acometeu o Ocidente por um mundo mais estável já foi discutida sob o tema do positivismo no capítulo 2, mas é importante notar a especialidade que assume com a medicina. Se Comte estava sob o *risco* de *exagerar* suas generalizações a ponto de criar uma religião, o que se poderá dizer de uma disciplina, a medicina, que ostenta desejos de dominar faculdades atribuídas aos Deuses? Com a medicina iluminista a visão de mundo ocidental parece desejar tornar-se ela própria Deus.

real, aquilo que seria verdade. Na política, a medicina do início do século XIX ajudou a construir a *sociedade modelo* sob o conhecimento de tal *homem modelo*.

A anatomia, o corpo e a generalização das doenças seriam a nova linguagem científica. A causa da doença é a matéria do corpo inflamada. Quando tal causa fosse impossível de se reconhecer, a irritação estaria velada sob a pele – o que conferiu importância à anatomia do corpo morto. O novo discurso médico trataria sobre mucosas e colorações, formando um corpo médio comparável a qualquer outro corpo:

Então – e aí está a grande descoberta de 1816 – desaparece o *ser* da doença. [...] o fenômeno patológico não pode mais pertencer a um mundo em que a doença, em sua estrutura particular, existiria de acordo com um tipo imperioso, que lhe seria prévio [...]; se insere em uma trama orgânica em que as estruturas são espaciais, as determinações causais, os fenômenos anatômicos e fisiológicos (FOUCAULT, 2001, p. 218).

Essa medicina da matéria, que fez sentido para o Ocidente do século XVIII, é justamente a base da medicina pensada dois séculos depois. A cisão em relação à medicina grega é evidente: não há mistério, nem divindade no mundo. O homem observa o real com olhos que parecem dotados eles próprios de divindade, o homem está iluminado. Foucault (2001, p. 39) ressaltou que “Esta ordem do corpo sólido e visível é, entretanto, apenas uma das maneiras da medicina especializar a doença. Nem a primeira, sem dúvida, nem a mais fundamental”.

O caminho de materialização da doença assumiu seu caráter mais perigoso recentemente. Com os estudos da genética humana a ambição médica tornou-se quase messiânica³⁶. Até mesmo a limitação imposta para Asclépio ousa-se desafiar, como se verá adiante.

³⁶ Como se verá no capítulo 9, uma das metas do mito cristão é justamente manipulação da vida e a expectativa da sua eternidade.

4.1 A MATÉRIA VIDENTE

[...] Cada vida é um circo passageiro irmão me sinto em casa, mas sei que sou forasteiro. Outra alma sem rumo, outro corpo sem pluma. Daqui já vi tanta gente partir mais nunca me acostumo [...]. Vida (Projota).

Assim como Foucault atentou para uma mudança de percepção da visão médica no final do século XVIII, pode-se defender que com o fortalecimento das noções de potencial genético passamos por uma nova transformação na modernidade. Em um sentido amplo é a mesma transformação pela qual passou o grego antigo, fortalecendo sua consciência sobre o mundo misterioso dos Deuses. É especialmente relevante ver que o “olhar iluminado” dos médicos, pós-revolução francesa, continua a incandescer crescentemente, trazendo os poderes atribuídos outrora aos Deuses cada vez mais perto da ambição humana.

A discussão sobre conceitos já estabelecidos é oportuna, pois estes possuem uma história e variadas interpretações. A abstração dos conceitos carrega consigo valores e premissas, pois, eminentemente, são obras humanas. Como expõe Portocarrero (2009, p. 40): “[...] o conceito não é uma palavra, mas uma denominação, uma definição, um nome dotado de um sentido capaz de interpretar as observações e as experiências”. Dois conceitos do estudo da vida são especiais sob este enfoque: genótipo e fenótipo.

Além de uma demanda psíquica por um mundo mais estável e “iluminado”, o tema da medicina apresenta mais uma importante força influenciadora: sua prática é usada pela economia de mercado visando o lucro (CASTIEL, 1999). Existe uma forte esperança dos empreendedores em “desvendar” as potencialidades da carga genotípica que todo ser vivo carrega, pois assim seria possível prever e controlar o futuro desses viventes. O poder clarividente de Apolo se torna o desejo dos médicos hodiernos.

Existe um *risco* em se aproximar qualquer ciência dos interesses

capitalistas³⁷, pois não podem coexistir os interesses de produzir um conhecimento fraterno e não dominador com a segregação em classes e o intento infinito de acumular dinheiro o mais rápido possível das doutrinas assumidas pela economia de mercado. Este *risco* seria proporcional a um *exagero* das ambições em jogo, se a ambição é infinita, como no caso do capitalismo, qual seria o risco? Portocarrero (2009, p. 33), desta forma, analisa:

A ciência é uma questão que preocupa cientistas e outros intelectuais, apresentando-se, atualmente, não mais apenas como adjuvante lógico e experimental da saúde e da razão, mas como risco e fonte de patologia e mortalidade. [...] Impõe-se a pesquisa da evolução das ciências, de suas origens, de suas crises assim como a denúncia de seu caráter de violência e de dominação, que delimita novas formas de preocupação com os saberes científicos e suas práticas.

A principal consequência da aproximação do interesse econômico ao estudo dos genes é a simplificação do conceito. Esta simplificação é condizente com a intenção de criar leis sobre o funcionamento do objeto de estudo e, mais tarde, gerar “soluções” estáveis e rentáveis, como a criação de remédios e técnicas para manipular a manifestação genotípica. Assim como outrora, tal estabilidade ajudaria a construir a sociedade nova que surgia na França, hoje, ela ajuda a manter a sociedade que foi construída.

Quando o genoma humano foi sequenciado, na década de 1990, tinha-se a esperança de se desvendar a “causa” de muitas doenças e, conseqüentemente, elaborar a cura para inúmeras enfermidades. Para alguns se tinha conseguido raptar Panacéia, a filha de Asclépio, e assim ter-se-iam todas as curas de todas as doenças.

Richard Seed, cientista estadunidense, aventurou-se, até mesmo, em estudar como manipular o gene humano para descobrir a vida eterna. O que foi interdito para Asclépio era agora desejo humano. Considerando que esta busca é muito mais antiga que nossa ciência moderna e que antigos caminhos de vida eterna existem em fartura, há um *risco* do estudo da genética associar-se a uma

³⁷ A expectativa de crescimento infinito do pensamento capitalista, bem como sua organização social pautada na “diferença”, será tratada no capítulo 5.

ideia messiânica. Tal ideia torna-se emblemática com o clone de ovelha Dolly, a qual comoveu parte do mundo com sua imagem possível de ser associada ao cordeiro divino do cristianismo (CASTIEL, 1999).

Lembra-se que a noção de *risco* – defendida no capítulo 2 como condizente com a visão de mundo dos gregos antigos – somente tem qualquer relevância se existir a premissa de um limite para as capacidades humanas, pois caso tal limite não seja relevado, ou considerado como temporal e efêmero, qualquer contradição da atuação humana pode ser contornada. Agora se fará uma análise das pretensões da medicina, com inclinação messiânica, sobre a manipulação genética, tendo em vista que hoje ainda existe uma limitação da atuação humana sob os genes. Por isso, na atualidade, a noção de risco frente a um exagero na medicina ainda é pertinente mesmo que momentaneamente. Se no futuro tal limitação de atuação dos médicos vai ser superada, não cabe a este trabalho responder³⁸, todavia se pode especular sobre o assunto.

O conceito de genótipo pode ser correlacionado a uma **potência** de características que se manifestam em relação ao meio em que estão submetidas. A **manifestação** é exatamente o fenótipo. Este depende de uma miríade de contingências que alteram o resultado potencial do genótipo de uma pessoa. O contexto social, a história de vida, a alimentação e toda a sorte de influências alteram a manifestação desta potência genotípica.

A dinâmica entre conceitos elementares, potências e suas manifestações não é exclusividade de uma só ciência. A Física possui o conceito de energia; a Sociologia, o de cultura; a Psicologia Analítica, o de psique; e todas estas ciências estão sujeitas aos perigos de relacionar tais conceitos.

O físico, por exemplo, não pode confundir a experiência que lhe permite inferir a gravidade com a energia gravitacional em si. A última é mais ampla que o experimento e a sobrepõe. Ou seja, é possível identificar outras manifestações do conceito de gravidade, o qual em si é uma potência não limitada a um exemplo. A manifestação da gravidade, por outro lado, é facilmente identificável, mas limitada quando não encerra o entendimento sobre o que é gravidade. Uma manifestação é

³⁸ As possíveis consequências de um futuro em que os humanos *dominem* a natureza, como queria Comte e o movimento iluminista, serão tratadas, no entanto, nas conclusões finais.

apenas um exemplo dentre tantos. A potência é abstrata e ilimitada, mas não é entendida sem sua manifestação como exemplo.

O perigo está justamente em associar a abstração irredutível e imutável do conceito potencial com a imagem que manifesta um exemplo limitado da potência. Tem-se, enfim, um amálgama distorcido que une o poder abstrato de um conceito com o entendimento e controle dado por seu exemplo. Pode-se evidenciar esta confusão quando se escuta a seguinte sentença: “essa característica humana é genética”. Há uma distorção de sentido na frase anterior ou existe uma redundância.

Quando a frase “essa característica humana é genética” está relacionada ao conceito de genótipo como uma potência, tem-se uma frase redundante. Seria o mesmo que dizer “há uma potencialidade genética nessa característica humana”. Isto é uma expressão de uma informação verdadeira, mas sem utilidade. Ora, tudo tem sua contribuição genética em um ser humano. O que é diferente de se dizer que uma característica humana é somente relacionada à sua potencialidade genética. Nada pode ser explicado somente pela genética. Este é um conceito potencial cuja manifestação depende do ambiente que transforma esta potência numa manifestação fenotípica. Como explica Griffiths *et al.* (2006, p. 17) “[...] os indivíduos herdam seus genes, não os produtos finais de suas histórias individuais de desenvolvimento”.

Afirmar que uma característica humana é genética – no sentido que se usa um termo amplo que aponta para uma determinação potencial – é o mesmo que defender que uma característica humana é formada pelo ambiente. Deve-se atentar que o ambiente, assim como o genótipo, não explica todos os fenômenos humanos, contudo, tem algo para contribuir em qualquer entendimento sobre o Homem. Ambiente e genótipo são conceitos amplos que não dizem nada sem exemplos.

Se a frase “essa característica humana é genética”, no entanto, estiver relacionada com a capacidade do observador em prever a manifestação fenotípica desta característica, pelo conhecimento deste do potencial genético do ser humano, então teremos uma distorção ou manipulação de conceitos. Em ambos os casos tem-se uma intenção *exagerada* que, tendo em vista a limitação atual da razão humana, deve ser remediada. Nenhuma previsão sobre o fenótipo pode ser dada sem se fazer uma reflexão sobre o meio e a cultura de um indivíduo. Tal reflexão é

árdua, pois implica em uma limitação (temporal e contextual) da previsão sobre o resultado fenotípico.

O principal resultado dessa postura relativista é que o cientista perde poder de previsão e se insere em uma reflexão mais complexa que sua capacidade de entendimento. Não se fala mais sobre uma predição iluminada do cientista, mas uma reflexão limitada e probabilística. Como defende Castiel (1999, p. 82):

[...] da testagem genética, as predições (na acepção “profética”) da medicina são válidas apenas no atual estado da arte para algumas doenças específicas, como a síndrome de Down, a distrofia muscular Duchenne, rins policísticos, síndrome do cromossomo X frágil, doença de Huntington, doença de Tay-Sachs, anemia falciforme e hemofilia.

Tais “doenças genéticas” podem receber ainda mais algumas ponderações. A síndrome de Down, por exemplo, é uma manifestação de uma potencialidade genética que não se consegue “remediar”. Mas esta impossibilidade é uma limitação do cientista e não deve ser confundida como uma propriedade do gene. A rigor existem formas de se influenciar a manifestação das potencialidades genéticas. Sem alimentação, por exemplo, nenhum feto sobrevive. Assim temos uma primeira condição para a manifestação da síndrome de Down acontecer: o meio precisa nutrir o indivíduo que será reconhecido com a síndrome. Conforme expõe Griffiths *et al.* (2006, p. 16):

Os genes não podem determinar por si a estrutura de um organismo. [...] Mais concretamente, talvez o ambiente forneça as matérias-primas para os processos de síntese controlados pelos genes.

Para “reconhecer” a síndrome de Down precisamos de um ambiente que nos apresente seus vários significados de doença, de gene e de síndrome. A doença é um conceito e, como foi defendido anteriormente, carrega consigo uma interpretação humana. Ao final da reflexão teríamos uma síndrome na qual não saberíamos como interferir e que se repetiria em todos os casos de fetos com a potencialidade genética, desde que estivessem nutridos e em um ambiente que os reconhecesse

com a síndrome de Down. Estes são apenas exemplos de como contextualizar a mais “genética” das doenças.

Deve-se ainda conter a esperança de que um dia seja possível “remediar” as doenças. Doença, cura e saúde são conceitos bastante variáveis sob múltiplas influências. Mais ainda, poder-se-ia dizer que mesmo com a elaboração de medicamentos, tratamentos e técnicas que influenciassem na manifestação fenotípica da síndrome de Down, por exemplo, não se poderia garantir que existiria o controle desta influência. Para tanto as ciências da vida precisariam controlar tudo que influencia o genótipo, qual seja o ambiente.

Para regular a manifestação do genótipo os cientistas precisam responder e encerrar os estudos de outras ciências, como a Sociologia e a Psicologia. Ou melhor, para controlar o genótipo haveria de se controlar a cultura e a psique. Assim como o cientista que defende um “melhoramento” genético que permita ao homem viver para sempre, resolve um dilema filosófico respondendo que o sentido da vida humana é viver eternamente.

Um cientista não pode garantir qual será a manifestação de um gene nem tampouco garantir que um dia irá controlar totalmente esta manifestação. O resultado de toda esta reflexão é trazer um pouco da complexidade que todas as ciências carregam quando abordam conceitos abstratos e potenciais para embasar suas teorias. Divide-se o poder de conhecer o Homem com os mais variados saberes e de acordo com a democracia. Afinal, existe o risco de simplificar as visões para servir ao monopólio de um só discurso. Nas palavras de Foladori (2000, p. 228, tradução própria):

Para a vida em seu conjunto, a tendência atual mais impactante é o predomínio crescente do que chamo de a herança ecológica sobre a herança genética no sentido de evolução. [...] Para a espécie humana em particular, o dilema atual mais importante é como converter a mediatização crescente e completa em um poder igualitário, no lugar da monopolização que leva ao capitalismo

Em última análise poderíamos dizer que “ainda” não ascendemos para um patamar sobre-humano, que permita controlar as potencialidades genéticas para se

possuir o poder clarividente de Apolo sobre o destino dos homens. Ou melhor, este poder ainda é *Lóxias* (equivoco, confuso) para nosso entendimento. Ainda não podemos controlar a morte como um dia fez Asclépio e diferente deste ainda não se precisou morrer como sociedade para se convencer que a morte é irremediável.

5 AS ECONOMIAS DO “DIFERENTE” E DO “COMUM”

Assim como a medicina teve um desenvolvimento correlato à valorização da razão, também a maneira de pensar a riqueza e de como produzi-la se transformou. A maneira de pensar a produção de riquezas, inclusive, potencializa o *exagero* médico e não é coincidência estarem em associação.

Na modernidade a economia poderia ser dividida em duas grandes teorias, ou melhor, em duas grandes premissas de mundo. Na primeira se teria o pensamento que aceita e fomenta diferenças entre os homens. Tal pensamento está descrito, no âmbito da economia, na teoria liberal de Adam Smith. A segunda teoria está relacionada a Karl Marx, o qual pensou um mundo cuja organização social do trabalho fomentaria o comum, o coletivo. Ambas as teorias possuem uma visão de homem que serão comparadas com as premissas da Psicologia Analítica, nas palavras de Carl Gustav Jung.

Os pensamentos de Adam e Karl serão defendidos como a expressão de opostos, nos quais existe uma tensão entre a busca pela **diferença** e pelo **comum**, respectivamente. Para a Psicologia Analítica, bem como na visão de mundo dos gregos antigos, tem-se a, já referida, dinâmica da *medida*, pois caso um destes opostos venham a tornarem-se *exagerados*, ter-se-ia o *risco* de uma ação compensadora³⁹.

Existem graduações históricas desses modelos de mundo e de economia. Poder-se-ia citar a economia Keynesiana, como uma escola econômica que promove também a **diferença** entre os homens, mas intermediada pela interferência do Estado. Também se pode lembrar da política do “Estado de Bem-Estar Social”, cuja proposta era garantir alguns direitos básicos aos indivíduos, defender uma política econômica voltada, até certo ponto, também ao **comum**. No entanto, a

³⁹ Faz-se pertinente lembrar mais uma vez, no entanto, que se não existir a concepção de uma *medida*, pois todos os limites humanos podem ser ultrapassados e a natureza dominada, não faz sentido em antecipar riscos. A possibilidade de superar todos os riscos – não somente a expectativa de tal proeza, como vem sendo apresentada na reflexão sobre a medicina e, neste momento, com o crescimento econômico – será trabalhada no capítulo 6.

defesa pela premissa da **diferença** de Adam e do **comum** de Karl sempre estão entre tensão nestes modelos.

A proposta deste capítulo será estudar, portanto, três concepções do **comum** e do **diferente**. Presentes no pensamento de Adam Smith, de Karl Marx e de Carl Gustav Jung. Para evidenciar como Jung reflete sobre a dinâmica desses opostos, usar-se-ão as concepções básicas da Psicologia Analítica, abrangendo os conceitos de inconsciente, sombra e si-mesmo.

No caso de Adam Smith será analisado o seu trabalho “Riquezas das Nações” de 1776. Behar e Lima (*in* SMITH, 1981, p. XIV) definem a importância de tal trabalho de Adam como:

Sem dúvida alguma, Adam Smith teve o mérito do pioneirismo da sistematização do que hoje chamamos “Economia” [...]. Estabeleceu as principais definições da então incipiente sociedade capitalista: a divisão do trabalho, as classes sócias, a relação entre o valor e o trabalho para uma mercadoria, considerações sobre tributação, etc.

De Karl Marx se usará o texto “O Manifesto Comunista”, o qual foi escrito em parceria com Friedrich Engels, em 1848, mas que o último fez questão de enfatizar que pertencia, em ideia, a Marx. No prefácio da edição alemã de “O Manifesto Comunista”, de 1872, Engels assim escreve:

A idéia fundamental que atravessa todo o manifesto [...] pertence única e exclusivamente a Marx. Já afirmei isso diversas vezes, mas exatamente agora é preciso que tal declaração também figure bem clara no frontispício do Manifesto (ENGELS; MARX, 1998, p. 45).

Poderia ser objeto desta análise, igualmente, o texto de 1759 de Adam “Teoria dos Sentimentos Morais”. Behar e Lima identificam tal texto como o “embrião da Riqueza das Nações”, no qual Adam expõe sua visão céptica de que o homem se preocupa com o alheio quando este se relaciona como um benefício para ele próprio

(in SMITH, 1981, p. XII). Para contribuir com uma reflexão mais abrangente, escolheram-se justamente os textos mais difundidos destes autores.

Para se refletir sobre a visão de homem de Marx, por exemplo, poder-se-ia usar o seu texto “O Capital”, de 1867. No entanto, mesmo depois de vinte e três anos após este texto ser publicado, Engels escreve no prefácio da edição alemã de 1890 de “O Manifesto Comunista”:

Portanto, até certo ponto, a história do *Manifesto Comunista* reflete a história do movimento operário moderno a partir de 1848. Atualmente é, sem dúvida, a obra socialista, mais difundida e mais internacional de toda a literatura socialista, o programa comum de milhões de operários de todos os países, da Sibéria à Califórnia (ENGELS; MARX, 1998, p. 55).

É justamente pelo impacto que os textos de Adam Smith e Karl Marx causaram, “Riqueza das Nações” e “Manifesto Comunista” respectivamente, que se propõe estudá-los. Partir-se-á da premissa que os seus próprios textos revelam, mesmo que não diretamente, suas concepções sobre o **comum** e o **diferente**. Por isso não se buscou analisar um trabalho em que tais autores fazem uma análise reta de suas próprias concepções, ou um texto em que alguém se propõe a fazer esta análise por eles. Desta maneira poder-se-á aproximar-se de Smith e Marx; possibilitando que quem entre em contato com seus textos possa estar animado pelas reflexões que virão a seguir. Como forma de realçar a ideia de que estes autores são humanos, com visões de mundo subjetivas, far-se-á o exercício de chamá-los pelo primeiro nome.

5.1 ADAM E A ESPECIALIDADE DO DIFERENTE

Adam Smith é um escocês nascido em meados de 1723. Aos 28 anos ocupava uma cadeira na universidade de Glasgow, onde lecionava Lógica. Apresentava uma crítica ao momento que passava a academia em sua época, acusando-a de estar desinteressada dos problemas que se apresentavam na sociedade. A economia inglesa estava identificada com o mercantilismo, agindo de todas as maneiras para acumular moeda de modo que mantivesse uma balança comercial favorável (Behar e Lima *in* SMITH, 1981, p. VIII).

Sobre o mercantilismo adverte que neste existe o risco do monopólio restringir a competição, atingindo o consumidor. Identifica o consumo como o objetivo do trabalho e a competição como a forma de tornar gradativamente mais eficiente a produção (SMITH, 1981, p. 336):

O **consumo** é o único fim e propósito de toda produção; e o interesse do produtor deveria ser atendido apenas até onde possa ser necessário promover o do consumidor. [...] Mas no sistema mercantil, o interesse do consumidor é quase constantemente sacrificado ao do produtor; [...]. Nas restrições sobre a importação de todas as mercadorias estrangeiras que podem entrar em **competição** com as de nosso próprio cultivo ou manufatura, o interesse do consumidor doméstico é evidentemente sacrificado ao do produtor.

Smith também teve contato com a escola econômica dos fisiocratas. Com origem na França, tal pensamento defendia que a terra seria a única fonte real de riquezas, pois dela se pode retirar mais do que se investe. O excedente da produção da agricultura seria a riqueza a ser dividida pela sociedade (Behar e Lima *in* SMITH, 1981, p. XII). Smith (1981, p. 356) critica tal sistema por interpretar que valorizando os produtos brutos da terra se desvalorizaria consequentemente os produtos manufaturados, gerando uma dinâmica de diminuição da produção de ambos:

Quanto menor a quantidade de produto manufaturado roçada por qualquer quantidade de produto bruto, [...] menor o valor de troca daquela quantidade dada de produto bruto, menor o encorajamento que o proprietário tem para

aumentar sua quantidade por melhorar, ou o lavrador por cultivar a terra. [...] Esses sistemas, portanto, que preferindo a agricultura a todos os outros empregos, para promovê-la, impõe restrições sobre as manufaturas e mercado exterior [...]. Estão, até aqui, mais inconsistentes que o sistema mercantil.

Sendo crítico dos dois modelos dominantes em sua época, Adam expôs que a riqueza não estaria nem na terra, nem na acumulação e sim na circulação do dinheiro. Em 1776 escreve a primeira versão da “Riqueza das Nações”.

Nessa obra defende uma sociedade dividida em **especialidades**, que otimizariam o trabalho gerando maior produção. Explica que o ser humano possui em sua essência o ato de **comercializar** e baseado nele dever-se-ia incentivar este comércio. Outra característica intrínseca ao humano seria o **egoísmo**, o qual uniria o homem em comunidades apenas quando em busca de objetivos pessoais.

Finalmente Adam Smith faz sua famosa defesa do liberalismo, pensando que esta balança entre necessidades de comércio e egoísmo geraria uma dinâmica que culminaria em riqueza. Algumas pessoas seriam mais prósperas que outras, porém o resultado final seria uma nação inteiramente rica. O objetivo da economia seria justamente este (SMITH, 1981, p. 183):

A economia política [...] propõe dois objetivos distintos: primeiro, proporcionar uma renda abundante [...]; segundo, suprir o estado, ou comunidade, com uma renda suficiente para os serviços públicos. Propõe-se enriquecer o povo e o soberano.

Para Adam a divisão do trabalho é uma consequência da maior eficiência de produção e de uma propensão baseada nos talentos naturais dos homens. Para ele grande parte desta diferença entre os homens, no entanto, se torna mais aguda ao longo da vida, justamente pela ocupação que a divisão propõe. Como expõe Smith (1981, p. 9, grifo próprio):

Numa tribo de caçadores ou pastores, uma determinada pessoa faz arcos e flechas, por exemplo, com mais prontidão e destreza que qualquer outra.

Ocupando-se de seu próprio interesse, portanto, [...] ele se transforma numa espécie de armeiro. Outro é excelente em fazer armações [...]. Do mesmo modo, um terceiro se torna ferreiro ou caldeireiro [...]. E assim, a certeza e ser capaz de trocar todo aquele excesso do produto do trabalho de outros homens quando tiver ocasião, encoraja todo homem a aplicar-se a uma ocupação em especial, **cultivar e levar à perfeição o talento ou gênio que ele possa possuir pra aquela particular espécie de negócio.**

A principal consequência da divisão, portanto, é a “melhoria” constante da ocupação, o que significa incentivar o comércio. Este é exposto por Smith como uma expressão da natureza humana (SMITH, 1981, p. 7):

Essa divisão do trabalho, da qual tantas vantagens derivam, não é originalmente e feito de qualquer sabedoria humana [...]. É a necessária, se bem que muito lenta e gradual consequência de uma certa propensão da natureza humana.

Tem-se, para Smith, portanto, uma sociedade dividida em especialidades de trabalho, pois assim poder-se-ia exercer mais apropriadamente a natureza humana de comercializar. E se comercializa com que fim? Para Smith o que movimenta este comércio é a vontade do homem de suprir suas necessidades e de se privar de trabalhar. O homem de Smith é tão egoísta quanto possível:

Cada homem é rico ou pobre, segundo o grau em que pode adquirir as necessidades, conveniências e diversões da vida humana. Mas depois que a divisão do trabalho foi bem implantada, é a uma bem pequena parte destas que o trabalho proporciona. A maioria delas, ele deve derivar do trabalho de outras pessoas, e será rico ou pobre, de acordo com a quantidade daquele trabalho que pode comandar [...]. O preço real de tudo [...] é o labor e o incômodo de adquiri-lo. **O que tudo realmente vale para o homem que adquiriu [...] é o incômodo e o labor que pode poupar a si mesmo, e que pode impor a outrem** (SMITH, 1981, p. 18, grifo próprio).

Tem-se então uma sociedade que compete entre si e desta competição surge a superação dos limites anteriores; gerando uma produção cada vez mais especializada e refinada. Portanto quanto mais livre for esta competição, movida

pela divisão do trabalho, da natureza comercial e do egoísmo humano, mais intensa será a produção de riquezas dando origem à “riqueza da nação”.

5.2 A PAZ DE KARL

Karl Marx nasceu em Trier, uma cidade pertencente à antiga Prússia, em 1818. Hoje sua cidade natal está localizada em território alemão, onde se pode encontrar um pequeno museu onde outrora foi a casa onde nascera. Estudou primeiramente Direito e tardiamente Filosofia, sendo um grande estudioso e crítico de Hegel. Conhece Engels em 1844 e em 1848 escrevem juntos “O Manifesto Comunista”.

Marx conviveu com um capitalismo muito mais organizado que Adam Smith, inclusive por conta das orientações econômicas prestadas pelo último. Mais ou menos 70 anos depois do lançamento da “Riqueza das Nações”, muitas ideias de Adam já haviam se tornado a regra. O reino da Inglaterra havia conseguido construir uma nação com ricos, mas o custo desta riqueza e a limitação desta a uma parcela pequena da sociedade é justamente o objeto de crítica de Marx.

Já na primeira frase de “O Manifesto Comunista” se denuncia a ideia que permeia o documento “A história de toda sociedade até hoje é a história de luta de classes” (ENGELS; MARX, 1998, p. 66). Marx denuncia uma luta histórica de classes. Uma luta que Adam Smith chamou de competição. Uma história que se contrapõe a noções de talentos inatos e essências. Classes em guerra, no lugar de uma sociedade dividida em especialidades.

Marx fez uma releitura da sociedade e criticou um sistema que julgou poder ser diferente, desde que se tomasse consciência das contradições da sociedade. A primeira noção histórica que se devia atentar é que se teve com os romanos e com a Idade Média semelhante divisão da sociedade em classes; cujos representantes mais extremos seriam patrícios e escravos para os romanos e senhores feudais e servos para a Idade Média (ENGELS; MARX, 1998, p. 67).

O mundo industrial vivido por Marx, por sua vez, dividiu a sociedade em burgueses (proprietários dos meios de produção) e proletariado (o trabalhador que vive exclusivamente de seu empenho). A sistematização das indústrias, com a divisão do trabalho e a inserção dos maquinários, especializou a função do trabalhador “[...] do qual só se requer a operação mais simples, mais monótona, mais fácil de aprender” (ENGELS; MARX, 1998, p. 72). O salário é o mais baixo possível e com o aperfeiçoamento das máquinas o trabalhador torna-se tão substituível que sua condição de concorrer se esvai. A vida do proletariado torna-se crescentemente precária (ENGELS; MARX, 1998, p. 74).

Para Karl Marx a contínua busca por riqueza, por parte da burguesia, não incorre em riqueza generalizada como pensou Adam Smith:

O operário torna-se um pobre (*Pauper*) e o pauperismo cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza. Fica assim evidente que a burguesia é incapaz de continuar por muito mais tempo sendo a classe dominante da sociedade [...]. É incapaz de dominar porque é incapaz de assegurar a existência de seu escravo (*Sklaven*) [...] (ENGELS; MARX, 1998, p. 77).

O estado social instável que Marx descreve culmina com os burgueses competindo tão generalizadamente, que competem entre si. Para Marx, quando estes fazem uso da força de trabalho que compram para conseguir seus objetivos políticos contra outros setores, a classe dominante cava sua própria cova:

A burguesia vive em luta contínua: no início contra a aristocracia; depois contra as partes da própria burguesia cujos interesses entram em conflito com os progressos da indústria; e sempre contra a burguesia dos países estrangeiros. Em todas essas lutas, vê-se obrigada a apelar para o proletariado, a solicitar seu auxílio e a arrastá-lo assim para o movimento político. A burguesia mesma, portanto, fornece ao proletariado os elementos de sua própria educação, isto é, armas contra si mesma (ENGELS; MARX, 1998, p. 75).

Os efeitos das ideias de Karl Marx dividiram o mundo e sua defesa do comum ainda persiste como uma grande questão para a sociedade moderna. Sem precisar usar o nome de Adam Smith ao menos uma vez em seu texto, Marx critica os pontos cruciais do liberalismo proposto pelo último: a competição, o privado, a tendência à especialidade, a divisão do trabalho, a busca por riqueza. Para Marx os proletários são tão oprimidos que, considerando a revolução que se apresenta como possível, “[...] nada têm de seu para salvar; têm para destruir toda a segurança privada e todas as garantias privadas até aqui existentes” (ENGELS; MARX, 1998, p. 76). A revolução que se apresentava seria diferente das anteriores por não se resumir a uma minoria. Aboliria o privado, abolindo a luta, promovendo a paz de uma sociedade sem classes. Seria a grande revolução da história da humanidade.

5.3 OS OPOSTOS DE CARL

Carl Gustav Jung nasceu em 1875 na Suíça. Formado médico trabalhou no famoso Hospital Psiquiátrico Burghölzli. Seu estudo com testes de associação de palavras o levou a identificar um padrão de interferências nas respostas de seus pacientes que não podiam ser esclarecidas. Parecia existir uma força incidente em quem respondia o teste, a qual incorria em consequências fisiológicas (sudorese, variação de batimento cardíaco) e comportamentos involuntários (esquecimentos, delongas para responder, lembranças). Tal força Jung chamou de complexo (YOUNG-EISENDRATH; DAWSON, 2002, p. 16).

Na sequência entrou em contato com o trabalho de Sigmund Freud, o qual teorizava sobre uma outra força na psique humana, além da consciência. Juntos formam uma aliança por vários anos, até que uma divergência teórica os separou em 1913. Para Jung a energia psíquica era neutra e não deveria ter uma especialidade, a qual Freud defendia, à época, ser a sexualidade (YOUNG-EISENDRATH; DAWSON, 2002, p. 18).

A consciência e o **inconsciente** são as divisões básicas defendidas pela psicologia de Jung. São duas características de uma mesma metáfora: a alma. O inconsciente parece ser uma perspectiva infinita, uma fonte inesgotável de possibilidades, imagens e emoções. Dentro das possibilidades inconscientes pode-se dizer que consta a opção de uma perspectiva que limita, organizadora, baseada em conceitos próprios de espaço, tempo e causalidade. Esta perspectiva é ao mesmo tempo oposta ao inconsciente e parte original do mesmo, sendo caracterizada como consciência. Enquanto a consciência escolhe, o inconsciente pulsa todas as escolhas. A interação destas entidades foi identificada com o que os gregos chamaram de psique, que os latinos chamaram de anima e que Jung, retornando ao sentido original dos termos, caracteriza como “alma”.

Para Jung, tanto a consciência quanto o inconsciente possuem profundidade e não se pode dizer que exista uma separação bem delimitada entre eles. Ou seja, existem emoções e lembranças, mais ou menos, conscientes. Assim como aquilo que tratamos de identificar como parte do mundo que conhecemos, cuja justificativa pode ser a mais “ciente” possível, apresenta motivações emocionais inconscientes. Quando há um conteúdo escolhido e vivenciado pela consciência sua contraparte é automaticamente vivida e escolhida inconscientemente. Uma marca fundamental da Psicologia Analítica, portanto, é justamente uma interação entre **opostos**.

A interação entre a parte consciente e a parte inconsciente parece ser uma pressão contínua, por isso os conteúdos psíquicos, em algum momento, aparentam querer se relacionar. O processo de relação que se inicia nunca se completa, então, assim como não há separação delimitada, também não se pode dizer que os opostos se tornarão apenas uma coisa. Em vários sentidos o contato entre estas forças opostas representa um trabalho sem fim; como o famoso esforço infantil retratado por Agostinho, no qual a criança tenta colocar o mar em um recipiente.

A relação contraditória entre nossa consciência e o inconsciente, assim como uma eterna dança entre opostos, é retratada por Carl (1987, p. 74):

A estrutura da psique é, de fato, tão contraditória ou contrapontística, que não deve existir constatação psicológica ou proposição genérica alguma,

que não nos obrigue imediatamente a fazer também a afirmação de seu oposto.

A origem básica do inconsciente é também a origem inicial do consciente. A metáfora como centro e finalidade da psique Jung chamou de **si-mesmo**. Esta é a conceituação de uma força que aparenta apontar para algo, uma força que parece ter um sentido. Propriedade que Carl chama de “teleologia” da psique. Esta teleologia assume o caráter de ente que deseja, para Carl a psique se organiza como se houvessem entidades clamando por algo:

A psicologia do inconsciente é regida por um axioma segundo o qual cada parte relativamente independente da psique possui o caráter de personalidade, isto é, ele se personifica tão logo se lhe ofereça a ocasião de expressar-se com autonomia. Os exemplos mais claros disto podemos encontrá-los nas alucinações dos doentes mentais e nas comunicações mediúnicas. Quando uma parte autônoma da psique é projetada, nasce uma pessoa invisível (JUNG, 2007, p. 69).

Assim que alguns conteúdos, portanto, passam a se identificar com a consciência passa-se a criar um complexo, que Carl caracteriza como o ego, o “eu”. A consciência, assim, seria a luz da psique, na qual tudo se mostra de forma clara. Como consequência de sua psicologia de opostos, aquilo que não é identificado com o eu passa a representar o oposto compensador no inconsciente. Este lado que corresponde à nossa parte compensadora, Carl chama de **sombra**. Esta possui todo o material esquecido, subliminar e as potencialidades opostas das nossas escolhas conscientes:

A unilateralidade, porém, que ela [a consciência] provoca é removida por aquilo que eu chamei de “percepção da realidade da sombra”. [...] um processo de tomada de consciência da parte inferior da personalidade [...]. O “homem sem sombra”, com efeito, é o tipo humano estatisticamente mais comum, alguém que acredita ser apenas aquilo que gostaria de saber a respeito de si mesmo. Infelizmente, nem o chamado homem religioso nem o homem de mentalidade científica constituem exceção a esta regra (JUNG, 2001, p. 145).

Em relação às partes subliminares e as coisas esquecidas, podemos dizer que estão ligadas em grande parte à nossa incapacidade de lidar com a completude de nossa alma de forma meramente consciente. Tudo aquilo que não entendemos, que simplificamos ou que simplesmente somos incapazes de conceber conscientemente em nossa vida, pulsa inconsciente em nossa sombra. Uma das características da dinâmica do ego com o inconsciente é justamente que o último parece sempre apontar para algo a mais, que o consciente ainda não iluminou.

Os complexos que se posicionam mais próximos do ego apresentam-se como misteriosos moradores da nossa alma. Não são desvendados, mas são conhecidos. Os complexos que estão mais distantes começam a adentrar cada vez mais na metáfora do inconsciente, do desconhecido e passam a se tornarem poderosos intrusos e divindades complementares.

O inconsciente não é só natureza e mal, é fonte também dos bens supremos. Não é só escuro é claro; não é só animal, semi-humano e demoníaco, também é sobre-humano, de natureza espiritual e “divina” (no sentido antigo da palavra) (JUNG, 1999, p. 60).

Comment [M2]: Não consta nas referências com esta data.

O nível de maior profundidade inconsciente não representa mais o oposto da consciência, mas todo um outro mundo que possui a sua própria dualidade. O homem pensado por Carl parece ser inconstante em relação à sua dinâmica psíquica, pois está imerso em uma relação dialética entre aquilo que acha que conhece e aquilo que inconscientemente sente. Ao mesmo passo, esta dinâmica está baseada em uma estrutura, a qual retrata que a psique humana não consegue suportar posições extremas. Estas são instáveis e tendem a serem compensadas pelo seu oposto continuamente, retratado como sombra. Quem está no centro desta dinâmica é o si-mesmo, a metáfora de uma essência da psique que rumo para algo indeterminado, relativo para cada indivíduo.

5.4 O VALOR DA MEDIDA

Após apresentar brevemente os autores com suas concepções teóricas, as quais subentendem uma visão de homem, cabe-se agora uma reflexão entre elas. Tem-se, a princípio, duas visões sobre a organização em sentido macro de nossa sociedade. Adam Smith pensou a sociedade como um conjunto de relações guiadas pelo egoísmo e pela divisão do trabalho. A justificativa seria que o homem possui uma essência para a troca, uma essência que busca evitar o trabalho e usufruir de comodidades. Para Smith (1981, p. 43), “O produto do trabalho constitui a recompensa natural, ou ganhos do trabalho”.

Tal produto do trabalho de Smith tem um caráter de objeto e as necessidades humanas têm relação com alimentação, vestimenta, moradia (SMITH, 1981, p. 8). A defesa última de Smith é para a liberdade da competição dos diferentes. Que as essências humanas de comércio, especialidade e egoísmo pudessem fazer uma nação forte e razoavelmente rica para todos.

Para Marx, o homem não possui uma essência para troca ou para a especialidade do trabalho. O homem é, antes de tudo, histórico. São as contingências de seu tempo, intercaladas com as heranças sociais de outrora, que fazem um sistema que alude noções de “essência”. O sistema, no entanto, pode ser questionado. Assim, a “essência” humana também. O humano de Marx, portanto, é maleável. Existe, porém, um sentido (um padrão) na história, no qual a luta de classes vem se acirrando e tornando-se cada vez mais evidente.

Engels escreve, nos “Princípios do Comunismo” de 1847, uma série de perguntas e respostas sobre o movimento que ajudaria a construir, uma destas perguntas parece retratar o ápice das contradições que ele e Marx identificaram:

7. Pergunta: O que distingue o proletariado do escravo?

O escravo é vendido de uma vez por todas; o proletariado tem que se vender a si mesmo a cada dia e a cada hora. [...] Portanto o escravo pode ter uma existência melhor que a do proletário [...]. O escravo se liberta abolindo, entra todas as relações de propriedade privada, apenas a relação de escravidão e convertendo-se com isso em proletário; o proletário só pode se libertar abolindo a propriedade privada em geral (ENGELS; MARX, 1998, p. 106).

A relação da diferença entre as pessoas, que Marx caracterizou como classe, estando relacionada à posse de um bem já era conhecida por Smith (1981, p. 43-44):

Naquele estado original de coisas, que precede tanto a apropriação da terra e a acumulação do capital, todo o produto do trabalho pertence ao trabalhador. Ele não tem senhor ou patrão com quem dividi-lo. [...] Mas este estado original de coisas, em que o trabalhador usufruía de todo o produto de seu próprio trabalho, não poderia sobreviver à primeira introdução da apropriação da terra e à acumulação do capital.

O que justifica a divergência entre as visões de Smith e Marx? A visão de homem divergente seria um dos grandes motivos. A diferença fazia parte da natureza humana para Smith, enquanto Marx rejeitava tal hipótese defendendo uma possibilidade de união no homem. Sendo este maleável à história e à sociedade, sendo estas promovedoras de um sistema cooperativo o homem também o seria. Marx também defendia a liberdade, mas considerava que ela só poderia existir em uma sociedade sem oprimidos e opressores. O trabalho é a expressão da liberdade do homem, esta é um produto que Smith não imaginava ser pertinente. Para se ter liberdade, Marx defende um trabalho livre.

Como a Psicologia Analítica poderia contribuir com essa contenda? Se defendermos que Smith e Marx possuem visões de homem opostas, poderíamos antecipar que a psicologia de Jung, marcada pela dinâmica entre opostos, não estaria apta a defender qualquer um destes projetos. Smith clama por um homem que possui uma essência, voltada para a especialidade, o comércio e a competição. Marx defende um homem maleável, histórico, que tende, pelas contradições, a construir uma sociedade cooperativa. Estas duas visões são possibilidades da psique humana, para a Psicologia Analítica. Escolhendo-se uma destas, inconscientemente, sob a denominação da sombra, a possibilidade contrária se manifestaria em sonhos, emoções, desejos, fantasias e sintomas destes indivíduos.

Concebendo o homem como contraditório, em uma relação de oposições, poder-se-ia forjar uma sociedade sem oposições? Para Jung isto seria impossível,

pois parece existir uma **essência** humana que impede posições unilaterais. Ao contrário de Smith que identifica a finalidade de sua concepção de essência (como comercial, egoísta e especialista), Jung apenas identifica que a “essência” humana parece ter uma finalidade, uma direção. Neste aspecto a visão de homem de Jung corrobora com a concepção de Marx, por se tratar de um ser maleável, relativo à sua história e sociedade; ao mesmo passo que concorda com Smith por identificar certa propensão essencial neste homem. Concordando com ambos, evidentemente, também discorda de ambos.

Tanto o sentido de **diferente** como o de **comum** são possibilidades que tenderão a ser experimentadas por qualquer um. Quando alguma delas estiver exageradamente identificada com a consciência, mais interferências inconscientes existirão para compensar esta posição psíquica. A *medida* em que estes opostos tenderão a ficar é absolutamente resistente a qualquer generalização.

Teoricamente, portanto, a visão de homem de Jung não entenderia como possível pensar em uma sociedade através de uma visão de homem estável psiquicamente. O homem é instável e contraditório, a sociedade consequente tenderia a respeitar estas premissas. Justamente por isto, no entanto, a psique tende a compensar qualquer *exagero* – o que na terminologia da Psicologia Analítica seria caracterizado como “unilateralidade”.

Poderíamos dizer que há uma tendência no sistema econômico mundial? Existe uma escolha momentânea e histórica de uma posição unilateral? A mais sólida denúncia de que o mundo ocidental está passando por um momento *exagerado*, cuja visão de homem é igualmente *exagerada*, é a maneira como se tarda em reconhecer globalmente a seriedade da crise ambiental que se apresenta. Como defende Leff (2007, p. 191):

A crise ambiental é a crise de nosso tempo. O risco ecológico questiona o conhecimento do mundo. Esta crise apresenta-se a nós como um limite no real, que resignifica e reorienta o curso da história: limite do crescimento econômico e populacional; limite dos desequilíbrios ecológicos e das capacidades de sustentação da vida; limite da pobreza e da desigualdade social.

Parece ser materialmente impossível continuar com a defesa de um mundo em eterno crescimento, especializado para melhor produzir riquezas, como imaginou Smith, se este mundo padece por não possuir mais as matérias-primas para tal empreendimento. Como um doente que anda moribundo considerando-se perfeitamente saudável, a sociedade capitalista moderna tarda em reconhecer que está vivendo sob uma possibilidade de mudança, sonhando em superar qualquer crise com sua técnica e com a esperança de que a troca, o comércio ininterrupto traga a riqueza infinitamente.

Justamente pela visão de homem de Jung não reconhecer no *exagero* uma posição estável, é que se poderia defender que, para a concepção da Psicologia Analítica, toda a tendência para o mundo capitalista, que persiste no cume de uma crise ambiental, é de se aproximar da visão de homem de Marx.

A mudança que se apresenta como possível é, antes de tudo, uma mudança de concepção de homem. Adam Smith viveu para ver a Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa, as quais poderiam ter servido de inspiração para a avaliação de que uma maioria, em algum momento, tenta se rebelar contra a opressão de uma minoria, como Marx avaliou. A concepção de homem de Smith, no entanto, poderia justificar simplesmente tal revolução como uma manifestação da natureza competitiva do homem.

Leff (2007, p. 194, grifo próprio) aponta como considera ampla a solução para a crise ambiental evidenciada:

[...] a solução para a crise ambiental – crise global e planetária – não poderá surgir apenas através de uma gestão racional da natureza e dos riscos da mudança global. A crise ambiental leva-nos a interrogar o conhecimento do mundo, a questionar este projeto epistemológico que tem buscado a unidade, a uniformidade e a homogeneidade; este projeto que anuncia um futuro comum, negando o limite, o tempo, a história; a diferença, a diversidade, a outridade. **A crise ambiental expressa um questionamento sobre a natureza da natureza e do ser no mundo [...].**

Portanto, apesar de não se poder sustentar a posição de Marx como única possibilidade, para a visão de homem promovida por Jung, ruma-se invariavelmente

para o questionamento da visão de homem atual, identificada com a proposta de Adam Smith. Este questionamento passa, como se verá adiante, necessariamente pela interpretação do mito cristão, fazendo com que a reflexão sobre o desfecho de tal mito, parte da proposta deste trabalho, torne-se iminente.

6 A RIQUEZA ABENÇOADA EM TROCA DE RISCOS GLOBAIS

Apesar da luta entre a visão de mundo do “comum” e do “diferente” ser um tema discutível teoricamente, na prática, o capitalismo com tendências liberais, que visa o lucro e o acúmulo de capital, é a visão de mundo mais difundida. Um dos motivos para tal vitória do pensamento liberal foi explicado por Max Weber e está atrelado a uma interpretação especial do mito cristão.

Para Weber existe um espírito da época protestante que se dispõe a ver a riqueza como uma benção divina e a ambição como uma qualidade dos escolhidos de Deus. O resultado desta concepção de mundo é, por exemplo, os Estados Unidos idealizado pelo calvinista Benjamin Franklin, em seu ensaio intitulado “The way to Wealth”⁴⁰, que apresenta algumas máximas como “tempo é dinheiro”. Na introdução de seu livro, Weber aponta que à época que defendeu uma base cultural para justificar a especialidade com que o capitalismo ocidental moderno se apresentava, a psicologia não pôde contribuir para sua premissa, no entanto, deixou claro que no futuro poderia ser diferente (WEBER, 2001, p. 15).

A sociedade capitalista moderna, portanto, cresceu sobre a base de uma racionalidade econômica da troca de bens visando o lucro e a riqueza; sendo protegidos por uma “aprovação” divina, típica da interpretação da mitologia cristã dos protestantes. Na teoria da mão invisível de Smith não se prevê controle sobre o comércio, também se abre a possibilidade para um descontrole do último.

O sonho de Smith parecia ser uma civilização rica, com pessoas mais ricas que outras, no entanto, todos vivendo com prosperidade. O desenvolvimento de sua economia, porém, gerou polos tão *exagerados* de **diferentes** que a luta entre as classes foi identificada por Engels e Marx como um *risco* crescente de proporções destrutivas.

Uma sociedade mais **comum** seria a alternativa para diminuir o *exagero* que existe entre as diferentes classes. É uma imposição de uma *medida* para uma dinâmica que, ao contrário das expectativas do livre comércio, não conseguiu se limitar de forma autônoma. Um século e meio depois das preocupações comunistas

⁴⁰ “O caminho para a prosperidade”, tradução própria.

sobre o *exagero* da diferença, torna-se emergentes outros riscos que não eram preponderantes na reflexão do manifesto comunista: o exagero do crescimento e uma crise ambiental.

Marx, no entanto, apresenta ponderações sobre o cuidado com a terra, a matéria-prima e a natureza. Estes temas simplesmente não eram iminências de seu tempo que ainda ostentava certa pujança de riquezas naturais, como explica Capra (1987, p. 199):

Marx enfatizou a importância da natureza no contexto social e econômico ao longo de sua obra, mas essa não era a questão central para um ativista da época. A ecologia não era um problema em voga, e não se poderia esperar que Marx lhe desse forte ênfase. Mas ele estava cômico do impacto ecológico da economia capitalista, como podemos apreciar em muitas de suas afirmações, por mais incidentais que possam ser.

Seja qual for a tendência econômica predominante, capitalista ou comunista, caso a pretensão da sociedade seja crescer indefinidamente em termos econômicos, populacionais e de transformação de energia pelo trabalho, em algum momento um novo risco se apresentaria se o crescimento econômico for uma ambição infinita. É justamente sobre este momento que trata as reflexões de Beck (2010) a respeito dos riscos globais.

Como analogia, poder-se-ia dizer que o comunismo apresenta uma reflexão sobre o exagero da diferença entre os indivíduos, o que gera repercussões em toda a sociedade. Beck, por sua vez, apresenta o exagero da própria sociedade em crescer, o que repercute em todos os indivíduos.

Imaginemos que uma sociedade consiga reproduzir um sistema mais “comum”, como expôs Engels e Marx, onde o trabalhador pudesse escolher se realizar pelo trabalho, pois sua remuneração seria suficiente para que ele não precisasse escolher um emprego pelo dinheiro. Uma sociedade onde não existissem donos de empreendimentos, onde todos fossem os mesmos trabalhadores que dividiriam as responsabilidades e louros. Em tal exemplo, o risco que existe entre a guerra de classes estaria amenizado. Se tal sociedade, no entanto, aspirar crescer indefinidamente, sem qualquer habilidade para contentar-se ela atingiria a mesma crise moderna, impulsionada pelo capitalismo, de produção de riscos.

Capra expõe sobre a possibilidade de *exagero* da economia que pretende diminuir a tensão de classes, se ela não atentar devidamente ao *risco* de crescimento social como um todo:

Parece, pois, que, embora Marx não desse maior ênfase à ecologia, seu enfoque podia ter sido usado para prever a exploração ecológica que o capitalismo produziu e que o socialismo perpetuou. Pode-se certamente censurar seus seguidores por não terem apreendido mais cedo a questão ecológica, dado que ela forneceu mais uma crítica arrasadora do capitalismo e confirmou o vigor do método de Marx. Se os marxistas tivessem encarado honestamente a evidência ecológica, é claro que teriam sido forçados a concluir que as sociedades socialistas não agiriam muito melhor, uma vez que o impacto ecológico nessas sociedades é diminuído unicamente pelo fato de terem um consumo inferior (que, não obstante, estão tentando aumentar) (CAPRA, 1987, p. 199-200).

É sob a possibilidade de um momento peculiar do desenvolvimento da sociedade ocidental, bem como a iminência de uma crise ambiental que se apresenta a ideia de “risco global”. Ulrich Beck (2010) defende, em 1986, sua tese de que a produção de riscos à época era diferente em qualidade e intensidade de qualquer outro momento da história humana:

É certo que os riscos não são uma invenção moderna. Quem – como Colombo – saiu em busca de novas terras e continentes por descobrir assumiu riscos. Estes eram, porém, riscos pessoais, e não situação de ameaça global, como surgem para toda a humanidade com a fissão nuclear ou com o acúmulo de lixo nuclear. A palavra “risco” tinha, no contexto daquela época, um tom de ousadia e aventura, e não o da possível autodestruição da vida na Terra (BECK, 2010, p. 25).

Risco como um conceito amplo, portanto, pode ser interpretado como algo presente em todas as sociedades em qualquer momento histórico. Foi justamente com esta concepção ampla que se aproximou a noção grega de *hybris* de uma dinâmica que concebe a existência de um *risco* quando se *exagera*. No entanto, no século XX pôde-se evidenciar uma produção de riscos que desafia o âmbito pessoal, grupal, nacional e a noção de classes.

O acontecimento inspirador para Beck ao retratar a iminência de riscos globais foi a catástrofe nuclear de Chernobyl.

Usinas nucleares – o auge das forças produtivas e criativas humanas – convertem-se também, desde Chernobyl, em um símbolo de uma *moderna*

Idade Média do perigo. Elas designam ameaças que transformam o individualismo moderno, já levado por sua vez ao limite, em seu mais extremo contrário (BECK, 2010, p. 8).

Nessa catástrofe, existia uma grande usina nuclear, cuja explosão em um dos seus quatro reatores foi o suficiente para lançar aos olhos do mundo uma fumaça radioativa que equivalia a centenas de bombas atômicas. O impacto da tecnologia nuclear, e eventualmente suas falhas, no século XX, parece ser um marco também para Hobsbawm, o qual aponta a impressão que o Ocidente ostentou da superação dos limites humanos quando evidenciou o poder da tecnologia nuclear:

Assim a ciência, através do tecido saturado de tecnologia da vida humana, demonstra diariamente seus milagres ao mundo de fins do século XX. [...] É indiscutível quando essa capacidade de certas atividades humanas produzirem resultados sobre-humanos se tornou parte da consciência comum, pelo menos nas partes urbanas das sociedades industriais “desenvolvidas”. Certamente foi após a explosão da primeira bomba nuclear, em 1945 (HOBSBAWM, 1995, p. 510).

Como reflexão sobre o questionamento das classes que grandes riscos, como os nucleares, proporcionam, poder-se-ia dizer que numa catástrofe como a de Chernobyl aqueles que tinham uma condição social mais vantajosa poderiam evacuar a área afetada mais rapidamente – ou por possuírem um meio de transporte à disposição ou por terem acesso à informação antes que a maioria. No entanto, todos da redondeza seriam afetados. Alguns privilegiados poderiam ter um estoque de água maior, mas quando se tem todos os rios contaminados, por exemplo, a água faltará, mais cedo ou mais tarde. A contaminação da cidade e da floresta ao redor foi irrefreável. A única opção seria evacuar a região e esperar, pois as consequências da exposição à radiação apareceriam ao longo de décadas.

A reflexão de Beck é que para dar conta de um desenvolvimento *exagerado* seria necessário recorrer cada vez mais a soluções arriscadas, apesar do questionamento das classes ser evidente quando os riscos são grandiosos, ainda assim os menos privilegiados sentiriam antes e mais intensamente as consequências do *exagero*:

A equalização mundial das situações de ameaça não deve, entretanto, camuflar as *novas* desigualdades sociais no *interior* da suscetibilidade ao risco. Estas surgem particularmente quando – ao menos em escala internacional – situações de classe e situações de risco se *sobrepõem*: o

proletariado da sociedade do risco mundial instala-se ao pé das chaminés, ao lado das refinarias e indústrias químicas, nos centros industriais do Terceiro Mundo. [...] As indústrias de risco foram transferidas para os países com mão de obra barata. Isto não aconteceu por acaso. **Existe uma sistemática “força de atração” entre pobreza extrema e riscos extremos** (BECK, 2010, p. 49, grifo próprio).

Encontra-se então um duplo problema com uma sociedade que demanda energia, trabalho e riqueza ao passo que encontra dificuldades materiais para suprir tais demandas: o efeito bumerangue e a negação do invisível.

A ideia presente na sociedade de riscos globais para solucionar a pobreza é gerar mais riquezas, sem repensar a redistribuição. Por conta disso, os alvos mais suscetíveis a aceitarem a produção de riscos seriam aqueles mais frágeis. Em termos de estado-nação, aqueles que apresentam a maior pobreza são os que apostariam em práticas arriscadas desde que lucrativas:

Condições de produção favoráveis em termos de custos, imunes às constrições legitimatórias, atraem os conglomerados industriais como imãs, e acabam vinculando-se ao interesse próprio dos países em superar a carência material e em alcançar a autonomia nacional numa combinação explosiva, no mais verdadeiro sentido da palavra: **o diabo da fome é combatido com o belzebu da potencialização do risco** (BECK, 2010, p. 51, grifo próprio).

Os riscos, para Beck (2010, p. 41, grifo próprio), portanto, continuam a serem segregados em classe até um momento:

A **história** da distribuição de riscos mostra que estes se atêm, assim como as riquezas, ao esquema de classe – mas de modo inverso: as riquezas acumulam-se em cima, os riscos em baixo.

No entanto, quando os riscos tornam-se tão grandes quanto uma explosão nuclear, as classes começam a serem questionadas na mesma medida em que a intensidade do risco aumenta. Neste sentido, tem-se uma mudança qualitativa no risco ao passo em que ele aumenta em quantidade, o que caracteriza o efeito bumerangue dos riscos. O último torna-se tanto mais global quanto maior é o *exagero* das ambições humanas.

Como Beck percebe o mundo em um estado limítrofe de crescimento, defende que se está assumindo práticas que tentam solucionar um problema muito grande, logo o risco será proporcional:

Em sua disseminação, os riscos apresentam socialmente um *efeito bumerangue*: nem os ricos e poderosos estão seguros diante deles. Os atores da modernização acabam, inevitável e bastante concretamente, entrando na ciranda dos perigos que eles próprios desencadearam e com os quais lucram. [...] No pior, no mais inconcebível dos casos – o cogumelo atômico –, isto é evidente: ele aniquila inclusive o agressor (BECK, 2010, p. 44).

Beck apresenta, porém, um problema para a verificação da dinâmica de riscos. Os últimos são invisíveis, ao mesmo passo que as necessidades básicas humanas não o são. Em nome da pobreza visível que precisa ser superada e da riqueza visível que se deseja ostentar, se aceita o risco do invisível, mesmo porque a consequência de um possível *exagero* pode não vir a se concretizar, pois pertence ao futuro imprevisível:

O núcleo da consciência do risco não está no presente, e sim *no futuro*. Na sociedade de risco, o passado deixa de ter força determinante em relação ao presente. Em seu lugar, entra o futuro, algo todavia inexistente, construído e fictício como “causa” da vivência da atuação presente (BECK, 2010, p. 40).

Tem-se, portanto, o risco de uma consequência para o *exagero* das práticas humanas, no entanto, a percepção de tal risco envolve uma previsão do invisível futuro, o qual pode ser facilmente negado. A possibilidade negada, porém, parece ser grandiosa e caso ela se concretizar? “O efeito, porém, só existe quando existir, e então ele não mais existirá, pois nada mais existirá” (BECK, 2010, p. 44).

Essa previsão catastrófica do “efeito” é embasada na premissa de que o mundo ocidental está passando por uma crise ambiental – que se apresenta como uma extensão da “crise da sociedade ocidental” denunciada por Husserl. Para Leff (2006), tal crise ambiental incentiva o surgimento, no final da década de 80, de uma proposta de uma nova racionalidade. A *racionalidade econômica*, dominante desde o surgimento do capitalismo moderno como sistema econômico, seria a responsável por conduzir a humanidade pelos caminhos perigosos do uso ilimitado dos recursos ambientais. Segundo Leff (2006, p. 227, grifo próprio):

[...] a racionalidade econômica foi criticada por fundar-se na exploração da natureza e do trabalhador, por seu **caráter concentrador do poder que segrega a sociedade**, aliena o indivíduo e subordina os valores humanos ao interesse econômico e instrumental.

Na sua proposta de racionalidade, que chamou de racionalidade ambiental, Leff aponta como um dos instrumentos para alcançá-la a participação social por meio de um processo de reapropriação social da natureza, pautado nas formas da democracia participativa direta.

A participação social é vista como uma contraposição à hegemonia da racionalidade tecnocientífica, uma vez que os saberes populares ganham voz questionando as “verdades” científicas. Com ela a ideia da construção do conhecimento para a dominação e controle da natureza e dos seres humanos é preterida pelo que Leff chama de “racionalidade ecológica”⁴¹. Segundo o mesmo autor, a racionalidade ecológica das práticas das culturas pré-capitalistas e de:

[...] suas qualidades conservacionistas não estão inscritas diretamente nas técnicas das culturas tradicionais. Em muitos casos, estas dependem de processos simbólicos e de significação cultural que estabelecem as formas nas quais as **práticas produtivas que estão articuladas com as cosmovisões, os mitos e as crenças religiosas de cada comunidade**. Estas determinam as formas técnicas, os ritmos e a intensidade da transformação da natureza, seus padrões de consumo e o acesso socialmente sancionado a seus recursos (LEFF, 2009, p. 99, grifo próprio).

O que é relevante para a reflexão de uma racionalidade que vive a premissa do crescimento indefinido e que assume, sem consciência, riscos de escala globais é indagar: como tomar consciência da contradição da modernidade entre crescimento e autodestruição? Beck defende que a constatação do risco está ligada à “ressurreição da ética” – expressão análoga ao que Leff chama de racionalidade ambiental e ao que Weber chama de mudança de um “ethos”:

⁴¹ A racionalidade ecológica é expressa nas práticas de manejo integrado e sustentável dos recursos, realizadas por alguns grupos étnicos e comunidades camponesas (LEFF, 2009, p. 115).

Constatações de risco são a forma sob a qual ressurgem – *nos* centros da modernização – na economia, nas ciências naturais, nas disciplinas técnicas a ética e, com ela, também a filosofia, a cultura e a política (BECK, 2010, p. 34).

Que ética seria essa? Que racionalidade diferente seria necessária para a constatação dos riscos globais das escolhas da sociedade ocidental moderna? Leff aponta a emergência de uma racionalidade ambiental pautada em reflexões sobre cosmobiões (LEFF, 2006). Beck (2010, p. 341) pondera sobre a possibilidade de autocritica da sociedade, da criação de meios institucionais de experimentação de outra visão de mundo.

Por um ponto de vista, que concebe uma *medida*, parece ser materialmente impossível continuar com a defesa de um mundo em eterno crescimento, especializado para melhor produzir riquezas se este mundo padece por não possuir mais as matérias-primas para tal empreendimento. Como um doente que anda moribundo considerando-se perfeitamente saudável, a sociedade capitalista moderna tardaria em reconhecer que está vivendo sob uma possibilidade de mudança – sonhando em superar qualquer crise com a técnica e com a esperança de que a troca, o comércio ininterrupto, traga a riqueza infinitamente.

Por um ponto de vista otimista, positivo ⁴², o risco é apenas uma *possibilidade* e justamente por não pertencer a uma observação de certezas pode sempre ser interpretado com um olhar otimista. Caso o risco aponte para uma consequência que não venha a existir então ele é justificado. Caso o ser humano possua uma razão capaz de dominar a natureza, nada há de se temer.

Para tratar o quão irrestritamente a realidade pode ser imprevisível e de como virtualmente as “leis” da natureza podem ser dominadas, se apresentará no próximo capítulo uma reflexão sobre a física e a química, tendo como guia Ilya Prigogine.

⁴² Fazendo-se alusão às expectativas de Comte.

7 O IMPREVISÍVEL, O IRREVERSÍVEL

Os estudos feitos sobre a irreversibilidade termodinâmica rendeu a Ilya Prigogine o Nobel de química em 1977 e consagrou um tema que o interessou durante toda a vida: a flecha do tempo.

Era um ávido leitor de Bergson, e suas famosas palavras “O tempo é uma invenção ou não é nada”, ainda estão gravadas em minha memória. [...] Ao encarar o mesmo dilema reagi, porém, de forma diferente. Longe de tentar fixar os limites da ciência e restringi-la ao estudo dos fenômenos reversíveis, estava convencido de que se a ciência estudasse apenas isso, era porque estava tratando apenas de fenômenos evidentemente simples nos quais a irreversibilidade não era identificada (PRIGOGINE, 2009, p. 94).

Baseado na segunda lei da termodinâmica⁴³, Prigogine expõe como “perto do equilíbrio” existe uma tendência de estabilidade para a matéria, o que levaria o sistema a manter trocas bastante sutis de energia a ponto de atingir a “morte” que significaria o próprio equilíbrio. No entanto, também aponta que “longe do equilíbrio” os sistemas se comportam de maneira imprevisível, sendo que muitas vezes resistem à tendência entrópica, mesmo em alguns casos aumentando a desordem:

Perto do equilíbrio, um sistema é estável. [...] Mas em muitos campos, seja na química ou no estudo de fluídos, nosso interesse se volta para as condições fora do equilíbrio. [...] Um exemplo disso é a ecossfera. A radiação solar não a deixa chegar a um equilíbrio. Ao contrário disso, o sistema começa a explorar novas estruturas, novos tipos de organizações espaço-temporais que denomino estruturas dissipativas (PRIGOGINE, 2009, p. 69).

Na busca pelo equilíbrio os sistemas se desequilibram continuamente fazendo com que as previsões sobre o futuro daquele sistema pertençam às análises probabilísticas. Prigogine se deparou, portanto, com uma realidade complexa que, dependendo das variáveis consideradas, poder-se-ia chegar a conclusões distintas. Tal realidade é considerada complexa, pois é indeterminada, não se conhece todos os fatores que a influenciam, não se pode prever o que acontecerá, pois as “leis” que se reconheceriam no presente podem não prevalecer no futuro, bem como não condizerem com a situação passada, o que caracteriza a irreversibilidade das leis físicas.

⁴³ A qual prevê um aumento constante de entropia entre sistemas com diferenças energéticas. Como consequência tem-se uma troca que tende ao equilíbrio entre tais sistemas.

[...] o comportamento do sistema longe do equilíbrio torna-se específico, depende de maneira crítica do mecanismo das transformações químicas. Já não existe lei universalmente válida donde poderia ser deduzido, para valor das condições aos limites, o comportamento geral do sistema; cada sistema constitui um problema singular, cada conjunto de reações químicas deve ser explorado e pode determinar um comportamento qualitativamente diferente (PRIGOGINE; STENGERS, 1997, p. 115).

A probabilidade difere da previsibilidade do mundo reversível que caracteriza a física clássica e, em última instância, as ambições de Einstein. Prigogine e Stengers (1992, p. 29-30) explicam que o princípio da “razão suficiente”, pautado em um mundo que teria causas e respostas específicas, tem como sua maior característica a ideia de formulações de leis. Assim o tempo não faria sentido, seria simplesmente uma fantasia humana, relacionada à limitação da percepção deste. Entender o universo como um todo, também é a expectativa de Stephen Hawking, um entusiasta da “teoria do tudo”⁴⁴.

Portanto, “Tudo” poderia ser deduzido se fosse possível identificar as leis do universo. O mundo seria absolutamente estável para aquele que o visse pelas leis físicas, pautadas na matemática e na objetividade⁴⁵. Prigogine e Stengers (1992, p. 42, grifo próprio) apontam como o Ocidente buscou **emocionadamente** a estabilidade:

Podemos sem dúvida falar de uma racionalidade científica “universal”, mas a herança especificamente ocidental talvez dependa do fato de que as ciências não se desenvolveram no Ocidente apenas como um jogo intelectual ou como fonte de práticas úteis, e sim como uma **apaixonada busca de verdade**.

É justamente essa “emoção” que faz com que as premissas frente ao mundo divirjam. De acordo com Prigogine (2009, p. 64), a ciência da estabilidade é uma reação de uma época cujo contexto era instável. Descartes, Newton e Einstein produziram uma versão simples da natureza, seja por motivos pessoais ou culturais, pois era o que fazia falta aos seus contextos. Qual conclusão se teria da natureza?

⁴⁴ A qual reuniria todas as forças físicas dentro de uma mesma dinâmica coerente.

⁴⁵ Sob a contextualização da física tem-se a mesma ambição que foi exposta no capítulo 2 como condizente com Comte, no capítulo 4 como condizente com a medicina iluminista e com o capitalismo que ambiciona um crescimento infinito.

Esta idéia duma “natureza autômata”, cujo comportamento teria por chave leis acessíveis ao homem através dos meios finitos da mecânica racional, era certamente uma aposta audaciosa. [...] Grande número de fenômenos obedecem a leis simples e matematificáveis. Mas, desde então, a ciência parecia *mostrar* que a natureza não é senão um autômato submisso. [...] **A ciência parecia concluir pela estupidez da natureza** (PRIGOGINE; STENGERS, 1997, p. 5, grifo próprio).

Mais do que conceber uma simplicidade da natureza, Prigogine aponta que a visão de mundo que pretende dominar a natureza é superpotente, de capacidades infinitas e que fez com que a física apresentasse um destino “estranho” “[...] que, desde a origem, fascinou aqueles mesmos que a criavam e lhes inspirou esse fantasma de poder aceder ao tipo de saber que Deus, se existisse, teria sobre o mundo” (PRIGOGINE; STENGERS, 1992, p. 36).

Identifica as ambições dos místicos, que pretendem fugir do caos e sofrimento terrenos, com a própria busca de Einstein por um mundo demonstrável. Ambos tentando defender que o mundo seria uma “ilusão” o que purificaria “[...] tudo o que diz respeito à vida dos homens, à memória nostálgica ou dolorosa do passado, ao temor ou à esperança do futuro” (PRIGOGINE; STENGERS, 1992, p. 35).

Tem-se, portanto, na versão de Prigogine, um mundo *instável*, no qual a *flecha do tempo* tem um papel revelador, pois coloca a subjetividade do observador como participante da análise do mundo. A premissa de existência do tempo é o que garante ao cientista a humildade frente a uma natureza complexa, pois o tempo somente seria uma “ilusão” caso a razão humana fosse tão perfeita quanto aquela que comumente se atribui aos Deuses.

Prigogine critica a possibilidade de *domínio da natureza* e aponta como limitada a capacidade humana de compreender a realidade. Defende que a ciência moderna precisa trabalhar com probabilidades, possibilidades, não com determinismos. Em última análise, não se identifica como alguém pessimista, que justamente por isso pode conceber um mundo caótico e angustiante, cuja complexidade supera a ciência e a razão humana.

Como entender a realidade, simples ou complexa, depende, no entanto, não de justificativas racionais, mas de bases emocionais, culturais e de visões de mundo:

Nosso tempo é um tempo de expectativas, ansiedades e bifurcações. Longe de ser o fim da ciência, creio que o nosso período verá o **nascimento de uma nova cosmovisão**, de uma nova ciência que faz de nós e de nossa criatividade a expressão de uma tendência fundamental do universo. Esse é o **sentimento** que hoje queria compartilhar com todos vocês (PRIGOGINE, 2009, p. 99, grifo próprio).

É justamente uma diferença de premissas que levou Prigogine a discordar de Einstein, pois qualquer contradição que o primeiro apontou poderia ser interpretada como uma limitação relativa pelo segundo. Ou seja, em algum momento, aquele que **acreditar** na razão humana como infinita, pode justificar a “complexidade” do mundo como um problema que poderá um dia ser “resolvido”. Hawking (2002, p. 79) expõe, por exemplo:

Estamos acostumados com a idéia de que eventos são causados por eventos anteriores, que, por sua vez, são causados por eventos mais remotos. [...] Suponhamos que houve um primeiro evento. O que o causou? Essa não era uma pergunta que muitos cientistas quiseram abordar. [...] sustentando que a origem do universo não estava sob o domínio da ciência, mas que pertencia à metafísica ou à religião. Na minha opinião, essa não é a posição que verdadeiros cientistas devem tomar. Se as leis da ciência não se aplicam ao início do universo, por que não haveriam de falhar também em outras épocas? Uma lei não é uma lei se só vale às vezes. *Temos que tentar compreender o início do universo com base na ciência. Pode ser uma tarefa além da nossa capacidade, mas deveríamos ao menos tentar.*

O termo “acreditar na razão” é o mais adequado para justificar o que motiva uma visão *otimista* sobre as capacidades humanas de domínio da natureza. O próprio Hawking (2002, p. 85, grifo próprio) admite que apresenta pouca mais que sua crença como base axiomática para suas reflexões:

[...] tudo no universo seria determinado pelas leis da ciência e por lançamentos de dados dentro do universo. Isso pode parecer presunção, mas é no que eu e muitos outros cientistas **acreditamos**.

Poder-se-ia dizer que mesmo dentro de uma versão complexa do mundo, virtualmente, tudo é possível. Se as leis do universo são instáveis e imprevisíveis, as leis que hoje são limitações para a atuação humana poderiam eventualmente não o ser em algum momento. Isto poderia justificar a esperança no crescimento eterno do

capitalismo, por exemplo. A limitação energética apresentada por Lavousier⁴⁶ poderia ser questionada, e, talvez, fosse permitido ao homem “criar” energia.

O que realmente diferencia a visão complexa de Prigogine sobre a natureza, em termos práticos, da que simplifica a natureza é o que ele caracterizou como cosmovisão (apresentada aqui como análoga à expressão “visão de mundo”). Pois, para a cosmovisão que concebe o homem com um poder potencialmente infinito de controle do real, a única questão seria “quando” se atingiria o domínio completo da natureza, não o “se”. O que Prigogine expressa é sua crença de que existe uma *medida* para a razão humana, bem como um *exagero* das expectativas de domínio da natureza do Ocidente.

Atingi-se, finalmente, o ensejo para se tratar da segunda visão de mundo que o Ocidente ostenta como base para sua cosmovisão: o cristianismo. No capítulo 2 deste trabalho se apresentou como os gregos influenciaram o Ocidente e, ao mesmo tempo, como visão de mundo ocidental não concebe a ideia de *medida* tão fundamental ao mundo helênico. Agora se pretende fazer a mesma reflexão com o mito cristão e indagar qual seria a versão deste para a dinâmica de *medida*, *exagero* e *risco*.

Anteriormente, porém, faz-se necessário uma última defesa do ponto de vista complexo, que permite analisar os mitos como expressão da psique. A Psicologia Analítica propõe que a psique se apresenta na forma de símbolos e metáforas, somente assim poder-se-ia analisar qualquer conteúdo religioso, como o que virá a seguir, como um objeto do âmbito da ciência.

⁴⁶ É com a constatação de que a matéria não se perdia nas reações químicas que ela sofria que Lavoisier tornou popular no Ocidente a “lei da conservação das massas” – tendo como sua máxima “Na Natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”.

8 SÍMBOLO E MITO

Foi retratada no capítulo 2 a concepção de consciência limitada que embasa este trabalho – sob a perspectiva da Psicologia Analítica. Foram expostas, no capítulo 5, as características opositoras da psique, que apresenta uma faceta clara e racional, sendo sua maior parte emocional e sombria.

Tal oposição é o cerne para se entender, de acordo com as premissas deste trabalho, como se embasa a percepção humana. Pois, ao contrário do que se defendeu no positivismo, para a Psicologia Analítica não se entende como possível, tão pouco desejável, que uma visão do mundo não apresente a intromissão das emoções.

As dificuldades que a pessoa contemporânea comum encontra ao tentar entender a abordagem simbólica baseiam-se no fato de que, em resposta à tendência introvertida, mística e ao posterior obscurantismo eclesiástico da Idade Média, o desenvolvimento ocidental recente enfatizou em excesso o pensamento abstrato e racional. Este desenvolvimento preocupou-se predominantemente com a utilização prática de objetos externos e necessidades externas e, em nossos dias, culminou no positivismo orientado para o fato e a lógica. Ele negligenciou em grande parte [...] os aspectos emocionais e intuitivos do homem. [...] Esta desvalorização e negligência [...] deixou o homem ocidental sem um cultivo adequado das emoções, etos e significado; pois o que não é conscientemente desenvolvido permanece primitivo e regressivo e pode constituir-se em ameaça (WHITMONT, 2002, p. 16-17).

O que a psicologia chama de emoção e sua consequência para o entendimento da psique apareceu neste texto sob várias outras alcunhas. Termos como “inconsciente”, “complexidade”, “instinto”, “subjetividade”, “natureza”, “Deuses”, “infinito”, “imprevisibilidade” são pressupostos de várias áreas do conhecimento que possuem algo em comum: tentar evidenciar uma realidade maior que a consciência humana. Uma realidade que possui autonomia e que resiste ao “entendimento”, “domínio”, “iluminação”, que a razão pode propiciar.

O processo de interpretação, que parece ser uma maldição⁴⁷ para a visão de mundo *otimista* que busca uma análise objetiva e “perfeita” da realidade, é algo inerente à psique. Para as premissas da Psicologia Analítica seria impossível

⁴⁷ O termo é usado como uma metáfora. Tenta-se conotar a intensidade com que a visão de mundo positivista, neste trabalho caracterizado como *otimista*, tentou dominar a natureza. Como se o descontrole da última fosse uma maldição. No próximo capítulo será apresentada uma série de metáforas como esta, fez-se pertinente preparar o leitor desde já.

perceber sem interpretar, a razão jamais exerce sua análise sem uma base emocional. Este processo é chamado de *projeção* e caracteriza a complexidade com que lidamos com a realidade. Tendo em vista a tal ambição otimista de objetividade:

Da mesma forma que nos inclinamos a supor que o mundo é tal como o vemos, com igual ingenuidade supomos que os homens são tais como os figuramos. [...] Cada um de nós cria, assim, um conjunto de relações mais ou menos imaginárias, baseadas essencialmente em projeções [...]. Todos os conteúdos de nosso inconsciente são constantemente projetados em nosso meio ambiente, e só na medida em que reconhecemos certas peculiaridades de nossos objetos como projeções, como *imagines* (imagens), é que conseguimos diferenciá-los dos atributos reais desses objetos (JUNG, 2000, p. 202).

Mesmo que sejamos inconscientes das emoções que influenciam nossa visão de mundo, ainda assim elas exercem sua influência. Mais que tanto, pois a dinâmica compensadora da psique apresenta tanto mais carga emotiva, portanto autônoma, quanto for inconsciente o seu conteúdo.

A consideração da psique como algo parcialmente misterioso e autônomo cria um problema para lidar com a percepção humana. Pois, ao contrário de uma visão simples, que entende a consciência como sinônimo da realidade, tem-se agora uma realidade tão complexa quanto é complexo a percepção.

A Psicologia Analítica não lida com um mundo literal, que possui uma única interpretação. O entendimento de uma percepção, que é também emocional, é correlato à transição de um pensamento baseado em signos para um pensamento simbólico. Whitmont (2002, p. 30) compara a necessidade de um discurso ambíguo e contraditório que a física dos microcosmos, dos átomos, teve de implementar para tentar explicar uma realidade que é imprevisível com a necessidade da psicologia em utilizar um pensamento simbólico para tratar da psique.

A abordagem simbólica permite que se olhe para um evento e credite a ele uma repercussão dinâmica. Propondo que se passe de uma premissa de “certeza”, para uma premissa que coloca o humano como um ser que avalia e calcula uma *probabilidade*⁴⁸, uma análise, necessariamente, com teor subjetivo.

Para a Psicologia Analítica, portanto, a linguagem humana é metafórica. Nós estamos constantemente nos esforçando para criar metáforas sobre um meio que é mais complexo do que conseguimos explicar. A expressão de nossa psique tem

⁴⁸ Fazendo-se analogia à reflexão de Prigogine, apresentada no capítulo 7, sobre a imprevisibilidade dos sistemas longe do equilíbrio.

como base premissas, que tentamos explicar com analogias, com reflexões de “como se” algo fosse de certa forma.

[...] quando a idéia ou princípio em questão é imprevisível, quando suas intenções são obscuras [...]. Em tais circunstâncias, nossa capacidade de expressão lança mão de outros cursos: cria um símbolo. [...] Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser traduzido adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual (JUNG, 2000, p. 278).

Abandonar-se-ia a ideia de que a ciência evolui para um estado de perfeição, realidade. A ciência mostra perspectivas, assim como mostram perspectivas as outras metáforas que se apresentam como base para a cosmovisão do mundo ocidental.

Nesse sentido, a religião e a mitologia são também metáforas, que expressam a premissa e a dinâmica de uma visão de mundo. No início deste trabalho, os gregos antigos e a mitologia cristã foram interpretados como fontes para o entendimento da sociedade ocidental. Mesmo que de maneira inversa⁴⁹ o Ocidente se aproxima da visão de mundo grega que tenta conviver com a razão e o instinto. Assim como os princípios cristãos que influenciam a crença do que seria ético, permitido e de qual é a potencialidade do ser humano em dominar a realidade.

A ideia que aproxima em essência, de forma simbólica, a visão de mundo grega, cristã e ocidental é o que a Psicologia Analítica chama de *mitologêma*. O que revela este metologêma são os mitos. O que seria mito?

O mito [...] não é ficção; pelo contrário, o mito se verifica em fatos que se repetem incessantemente e podem ser constantemente observados. Ele ocorre no homem, tendo os homens um destino mítico, da mesma maneira que os heróis gregos. Que a vida de Cristo [por exemplo] seja um mito, nada depõe contra a sua realidade; e eu quase diria: muito pelo contrário, pois é o caráter mítico de uma vida que exprime justamente o seu valor humano universal (JUNG, 1986, p. 51).

A palavra “mito” tem como origem o termo grego *mûthos*, que significa fábula, relato (HOUAISS, 2001, p. 1936). O mito nesta reflexão, porém, é uma perspectiva que pode ser lançada sobre qualquer relato. Quando uma história, uma

⁴⁹ Evidentemente se faz alusão à defesa feita ao longo deste trabalho de que o Ocidente não apresenta apressa pela noção de *medida*, vivendo em excessos e sob *riscos*. Exatamente o inverso da pretensão grega, que vivia também em excessos, mas que, não obstante, refletia sobre a existência de uma *medida*.

visão de mundo, for interpretada como uma metáfora da psique, então se tem um mito. Se uma visão de mundo pertence a uma versão hodierna ou se ela é milenar, pouco se diferenciaria a legitimidade do seu conteúdo, se este for interpretado de forma simbólica. Seria muito fácil para uma perspectiva positivista, por exemplo, rejeitar a ideia de que um invisível demônio chifrudo tente os homens para uma vida de excessos. Seria, no entanto, mais penoso para tal perspectiva negar que a tentação para o excesso a acomete e que parece “como se” fosse uma figura poderosa e aterradora.

Na primeira parte desta dissertação foi apresentada uma análise de como os gregos viam com um cuidado a relação da razão e do instinto. Existe um risco muito grande para o grego antigo em *exagerar* na valorização da razão, perdendo assim a *medida*. Foi defendido, com o exemplo das aspirações da medicina e da economia moderna, que a sociedade ocidental não possui a interpretação de que existe um risco em exagerar na valorização da razão. Muito pelo contrário, a razão não possuiria limites e consequentemente não se precisaria de *medida*.

A perspectiva ocidental tenta ser *positiva*, aspira pela superação de todos os limites da consciência humana para que o risco que nos assombra seja somente um problema a ser resolvido. Na metáfora da psicologia entre consciência e inconsciente, equivaleria dizer que a primeira seria capaz de esgotar a segunda. A psique viraria somente consciência e as emoções seriam todas desvendadas, controladas e, evidentemente, tornar-se-iam extensão da consciência.

O mito cristão tem sua versão para a reflexão da *medida* humana. Tal mito foi reinterpretado de maneira diversa ao longo dos séculos, sendo que as mudanças na interpretação deste corroboraram com uma grande mudança nos planos do Ocidente. A proximidade das ambições do Ocidente com a interpretação deste do mito cristão são apresentadas por Jung (1986), Prigogine e Stengers (1992), Weber (2001), Comte (1989), Hobsbawm (1995), Beck (2010). Seria pertinente agora perguntar: qual a versão do mito cristão sobre a *medida* do humano?

9 A REVELAÇÃO DE CRISTO

“Venha a nós o vosso reino.” (primeira petição do Pai Nosso).

Antes de iniciar uma reflexão sobre o mito cristão, faz-se necessário apresentar uma condição ao leitor: a dúvida. Se este texto for recebido por uma visão de mundo que não ostente dúvidas ele está fadado a gerar as reações mais furiosas. O tema religioso tem a capacidade de revolver as emoções de todo tipo de leitor, seja aquele que se apresse em opinar que o objeto de fé não passa de uma ilusão ou aquele que o defende como uma realidade simples e objetiva.

Essa contenda é tão real quanto as balas incandescentes que são diariamente lançadas entre seus polos ao redor do mundo – seja pelo nome de *Jihad* ou “guerra contra o terror”. Mesmo entre aqueles que tentam se colocar além de uma contenda religiosa, se religiosidade encerrar uma visão de mundo, não podem escapar de ter suas próprias certezas chamuscadas pela autonomia que elas apresentam. Como expressa Jung (1986, p. 95):

O agnosticismo sustenta que não possui qualquer conhecimento de Deus ou qualquer outro conhecimento de natureza metafísica; entretanto se esquece de que jamais somos nós que *possuímos* uma convicção, mas é *ela que nos possui*.

Se a certeza for a premissa do leitor, ele estará usando sua fé, sua convicção, para rechaçar qualquer ideia que difira das suas próprias. Se existir dúvida, no entanto, pode-se fazer uso de uma perspectiva complexa, que permite interpretar o mito cristão também como uma analogia para a dinâmica consciente da psique. Neste sentido as questões bíblicas são “reais”. As emoções que motivam uma ação, por exemplo, são tão reais quanto a ação em si, ou o abraço de uma mãe no filho é mais real do que o amor que ela sente por este? Nas palavras de Jung (1986, p. 106):

[...] já me perguntaram tantas vezes se acredito ou não na existência de Deus, que fiquei um pouco preocupado de que alguém me pudesse tomar por um “psicologista” [...]. O que essas pessoas muitas vezes ignoram ou não conseguem compreender é que considero a psique como uma realidade. As pessoas só acreditam em fatos físicos, o que deveria levá-las necessariamente à conclusão de que o urânio por si mesmo, ou então a

aparelhagem dos laboratórios é que fabricam a bomba atômica. Isto é tão absurdo quanto admitir que uma psique não-real é responsável por este fato. Deus é uma realidade psíquica evidente, e não um dado físico, ou seja, é um dado que só pode ser constatado do ponto de vista psíquico, e não do ponto de vista físico.

Normalmente, a leitura da história de Jesus é pautada em sua característica amorosa, iluminada e conciliadora, no entanto, esta versão expõe apenas metade, exatamente metade⁵⁰, do que pode ser encontrado na Bíblia. O Apocalipse⁵¹, com sua *revelação*, apresenta um desfecho que une vários opostos apresentados ao longo da Bíblia, mas a interpretação comum não tolera a união que será apresentada.

Sustentar uma interpretação unilateral de um mito ignorando parte dele transformaria sua dinâmica e interpretação. Seria o mesmo que contar a história de Apolo, como feita no capítulo 3, sem atentar para seu passado como Deus da medicina e detentor de uma luz branda. Justamente é esta interpretação que Nietzsche parece ter ignorado, ao retratar Sócrates, inspirado por Apolo, como representante do *exagero* da consciência.

Outro exemplo do efeito de uma “interpretação” de um mito é dado por Lynn White, em “As raízes históricas da nossa crise ecológica”, de 1967. Ele aborda como a Europa medieval, do século VII, foi dividida por duas apropriações diferentes do cristianismo sobre a relação do homem e do meio. Esta constatação é muito importante, pois retira do mito a responsabilidade por uma “interpretação” que é humana e entende-o como um conteúdo simbólico de várias conotações:

Os gregos acreditavam que o pecado era uma cegueira intelectual, e que a salvação seria encontrada na iluminação, ortodoxia – ou seja, pensar claramente. Os latinos, por outro lado, sentiam que o pecado seria um mal moral, que a salvação seria encontrada na conduta certa. A teologia do leste foi intelectualista. A teologia do oeste foi voluntarista. Os santos gregos contemplavam; os santos do oeste agiam. As implicações do cristianismo para a conquista da natureza iriam emergir mais facilmente na atmosfera do oeste. (WHITE, 1874, p.4, tradução própria)

White defende que o oeste europeu sustentava um cristianismo antropocêntrico, pautado na valorização de uma **parte da bíblia**, qual seja o início do antigo testamento - no qual há uma grande separação entre opostos incluindo os

⁵⁰ Faz-se alusão com o termo “metade” para a reflexão que virá a seguir, pois se defenderá que uma parte oposta daquela iluminada e amorosa também está presente no mito de Cristo.

⁵¹ Do grego *apokalúpsis* que significa “ato de descobrir, revelação” (HOUAISS, 2001, p. 254).

homens e os animais. Enquanto o leste europeu apresentava um cristianismo “contemplativo” que observava os fenômenos naturais como expressões de Deus.

Para White foi o voluntarismo do oeste, quando aproximado do espírito científico e tecnológico originado na Idade Média, que propiciou a união de um mundo de necessidades práticas com outro de desejos intelectuais. O cultivo do campo, por exemplo, que estava pautado na *medida* do que seria “necessário” para a alimentação agora pertencia ao *exagero de* produzir o “máximo possível”. White acredita que a agricultura do leste europeu se desenvolveu menos que a do oeste, exatamente por apresentarem premissas religiosas díspares. O impacto a longo prazo poderia ser representado pela transformação do ambiente:

Essas novidades [tecnológicas] parecem estar em harmonia com um padrão intelectual mais abrangente. O que as pessoas fazem com a sua ecologia depende do que elas pensam sobre elas em relação com as coisas que as rodeiam. A ecologia humana é profundamente condicionada às crenças sobre a natureza e o destino – ou seja, pela religião. (WHITE, 1874, p.3, tradução própria)

A diferença entre as interpretações do leste e oeste europeu sobre o mito cristão se deve às premissas de cada povo, estas permitem que parte do mitologêma ganhe maior valor que outra. Ainda mais relevante seria notar as **partes da Bíblia** - que são parcialmente ignoradas ou, ao menos, preteridas – como, por exemplo, o Apocalipse. Como expõe White um problema religioso carece de uma reflexão religiosa:

Como as raízes do nosso problema são tão largamente religiosas, o remédio também precisa ser essencialmente religioso, mesmo se nós o chamamos ou não por tal denominação. Nós precisamos repensar e novamente sentir a nossa natureza e destino. (WHITE, 1874, p.6, tradução própria)

Nesta dissertação não se atestará a legitimidade da Bíblia no sentido histórico. Igualmente não se questionará as traduções possíveis do texto bíblico. Não é relevante para este trabalho atestar a realidade “física” e “histórica” da Bíblia, pois se intenta revisá-la como um símbolo, uma imagem. Neste sentido, como já exposto, ela é real e provoca as emoções ocidentais através dos séculos.

Para contextualizar-se na Psicologia Analítica esta reflexão se utilizará, principalmente, das contribuições de Jung (1986), em “Resposta a Jó”, que é um dos seus últimos trabalhos e que considerou de maior importância. O esforço feito neste capítulo se aproxima daquele de Jung, com uma diferença no foco de análise.

Enquanto Jung analisa o mito com base, especialmente, em sua contradição, aqui se tentará analisá-lo com base em sua coerência. São dois focos de análise: o sacrifício e a união dos opostos.

A Bíblia⁵² é, evidentemente, o objeto de estudo deste capítulo, a qual é dividida em duas grandes partes: o antigo e o novo testamento. Para refletir sobre o mito cristão, que caracteriza a estrito senso o novo testamento, é necessário que se contextualize, primeiramente, o antigo testamento. Isto porque Jesus se identificava como um judeu e tentou se inserir como uma continuidade da doutrina que antes se seguia. Como pode ser lido em Mateus (5: 17), “Não julgueis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim para os abolir, mas sim para levá-los à perfeição”.

O antigo testamento tem início com o “Gênesis”. Neste se apresenta como o mundo foi criado, uma interação entre a luz e as sombras:

No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra estava informe e vazia; as trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: “Faça-se a luz!” E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa, e separou a luz das trevas (GÊNESIS, 1: 1-4).

Tem-se assim a separação dos opostos, luz e trevas, que desde esse ponto tenderão a se reaproximar ao longo do mito. Depois da criação da terra, água, luzeiros, árvores e animais, Deus cria os seres que possuem a sua semelhança: os humanos. Bem como os incube de uma tarefa; “Deus os abençoou: ‘Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai [...]’” (GÊNESIS, 1: 28).

Deus impõe apenas um limite para os humanos:

[...] Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim, mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal; porque no dia em que dele comeres, morrerás indubitavelmente (GÊNESIS, 2: 16-17).

É importante notar a previsão feita por Deus nessa proibição. Quando fala “no dia em que dele comeres” já concebe que este é o destino humano. Ainda mais, Deus lança os ingênuos humanos em um paraíso, mas ao mesmo tempo impõe uma proibição poderosa enquanto eles ocupam o mesmo espaço do “astuto”. A serpente é nada mais que criação de Deus, ela cumpre sua missão e indaga os humanos:

⁵² A Bíblia utilizada neste capítulo é de tradução portuguesa da versão francesa dos originais grego, hebraico e aramaico, traduzidos pelos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica), cuja edição é do ano de 2007, da editora Ave-maria.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que o Senhor Deus tinha formado. Ela disse à mulher: “é verdade que Deus vos proibiu comer do fruto de toda árvore do jardim?” A mulher respondeu-lhe: “Podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Vós não comereis dele, nem o tocareis, para que não morrais” – “Oh, não! – tornou a serpente – vós não morrereis! Mas Deus bem sabe que, no dia em que dele comerdes, **vossos olhos se abrirão, e serão como deuses, conhecedores do bem e do mal**” (GÊNESIS, 3: 1-5, grifo próprio).

A mulher aceita a provocação e logo é seguida pelo homem. Comem o fruto do conhecimento e assim se tornam mais próximos de Deus. Assim como prometido pela serpente, os humanos não morrem, eles apenas tomam *consciência da dualidade* que o próprio Deus criou ao separar a luz das sombras. Para Campbell (2002, p. 111):

Quando se come o Fruto do Conhecimento do Bem e do Mal [...] passa-se a ter conhecimento dos pares de opostos, que não incluem apenas o bem e o mal, a luz e as trevas, o certo e o errado, como também o macho e a fêmea e, que se acresça: Deus e o homem.

Os humanos, assim, tomam consciência de sua nudez, de que possuem nomes e, principalmente, aprendem a indicar “culpados”⁵³. Note-se que a serpente torna-se o depositário *definitivo* da culpa:

O Senhor Deus disse: “quem te revelou que estavas nu? Terias tu porventura comido do fruto da árvore que eu te havia proibido de comer?” O homem respondeu: “A mulher que pusestes ao meu lado apresentou-me deste fruto, e eu comi.” O Senhor Deus disse à mulher: “Por que fizeste isso?” – “A serpente enganou-me, – respondeu ela – e eu comi.” (GÊNESIS, 3: 11-13).

A “culpa” será apresentada, nesta reflexão, como parte integrante da dinâmica de *sacrifício* que norteará a análise a seguir. Sendo que a “culpa” é atributo “daquilo que é sacrificado”, do bode expiatório dos pecados, aquilo que justifica o que será purificado, o que está *exagerado* e inconsciente:

[...] aquele que se sacrifica, isto é, que pode renunciar às suas pretensões, deve possuí-las ou, dito em outras palavras, deve ter consciência de suas pretensões. Isto pressupõe um autoconhecimento, sem o qual não se toma consciência dessas pretensões (JUNG, 1979, p. 57).

⁵³ O subtítulo desta parte do Gênesis é “A culpa original”.

Deus, por sua vez, lamenta que eles tenham agora conhecimento e alerta para a consequência, teriam de efetuar o que, nesta reflexão, chamar-se-á de *primeiro sacrifício*: suariam no trabalho e sangrariam pela vida. Deus enfurece-se com a cobra e aponta a dinâmica que marcaria a relação dela com os humanos: eles pisariam nela e ela os morderia. Ou seja, ele cria um ódio entre a cobra e a mulher. Deus “cria”, pois tal ódio não existia e, talvez, sem um plano maior não se justificaria. Parece ser importante neste momento do mito, no entanto, que os opostos sejam separados.

Então o Senhor Deus disse à serpente: [...] “Porei ódio entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.” Disse também à mulher: “Multipliquei os sofrimentos de teu parto; darás a luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio. E disse em seguida ao homem: [...] maldita seja a terra por sua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida. [...] Comerás o teu pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado; porque és pó, e em pó te hás de tornar” (GÊNESIS, 3: 14-19).

Por um ponto de vista, que é justamente o mais comum, a consequência decorrente de se comer o fruto do conhecimento é uma simples punição sem qualquer ganho para os humanos. No entanto, tal consequência também pode ser entendida como uma tentativa de se contornar um *exagero* e neste sentido um retorno a uma *medida*. O sacrifício, como exposto, incorre em consciência.

Pode-se dizer, portanto, que os humanos ficaram mais conscientes da dinâmica de trabalho e sofrimento em que estavam inseridos. O *exagero* destes humanos primevos, metaforicamente, parece ser a “inconsciência” dos opostos, já que sacrificando o paraíso e adentrando em um mundo de oposições eles seriam “conhecedores do bem e do mal”.

Dentro das oposições que agora se apresentam aos humanos, tem-se também a morte. Neste sentido, a previsão feita por Deus de que suas criações morreriam ao comer a fruta proibida tem sua aplicação, pois estas estariam agora “côncias” de que “hão de retornar ao pó”.

Deus, então, admite os humanos como um de “nós”, como Deuses, e aponta como a última proibição a árvore da vida eterna, protegendo-a com uma grande força:

E o Senhor Deus disse: “Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal. Agora, pois, cuidemos que ele não estenda a sua mão e tome também do fruto da árvore da vida, e o coma, e viva eternamente.” [...] e colocou ao oriente do jardim do Éden querubins armados de uma espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da vida (GÊNESIS, 3: 21-24).

É através do *primeiro sacrifício* que a consciência tênue de Adão e Eva se fortaleceu, sendo que eles agora poderiam “conhecer” os opostos. A próxima etapa, que seria a “vida eterna”, necessitaria de mais consciência sobre eles mesmos e sobre Deus, ou seja, mais sacrifícios. Parece que o mito cristão retoma continuamente a ideia de que se precisa ser capaz de conter uma faceta humana para se honrar Deus. A saída do paraíso, neste sentido, é uma aproximação dos humanos com as facetas de Deus.

É prudente observar outros sacrifícios cobrados por Deus aos homens ao longo da Bíblia para elucidar o que precisa ser contido nos humanos. Caim e Abel, os primeiros descendentes de Adão e Eva, são cobrados, assim como os pais foram, que mostrem sua dedicação a Deus na forma de sacrifícios. Abel sendo aquele que mais se doa é aquele mais elogiado, enquanto Caim, o preterido, enciúma-se e assassina o irmão.

Abel tornou-se pastor e Caim lavrador. Passado algum tempo, ofereceu Caim frutos da terra em oblação ao Senhor. Abel, de seu lado, ofereceu dos primogênitos do seu rebanho e das gorduras dele; e o Senhor olhou com agrado para Abel [...] Caim ficou extremamente irritado com isso [...]. O senhor disse-lhe: [...] Se praticares o bem, sem dúvida alguma poderás reabilitar-se. [...] Caim disse então a Abel, seu irmão: “Vamos ao campo.” Logo que chegaram ao campo, Caim atirou-se sobre o irmão e matou-o (GÊNESIS, 4: 1-8).

Pode-se indicar que Caim cometeu uma ação que precisaria de uma “reabilitação”, logo uma ação inadequada. O sacrifício de Caim não foi tão precioso quanto de seu irmão⁵⁴. Apesar de ambos oferecerem o produto de seu trabalho Abel deu como oblação uma parte especial de seu rebanho. Caim⁵⁵ não se desfez tão espontaneamente, na forma do sacrifício, daquilo que adquiriu. Tão pouco teve resistência contra a fúria consequente que teve pelo irmão quando este recebeu as maiores honrarias. As emoções estão apontadas, nesta relação de Caim e Abel,

⁵⁴ Mesma interpretação é encontrada em Hebreus (11: 4), no novo testamento.

⁵⁵ É interessante salientar que “Caim” é semelhante ao termo *qana* em hebraico, significando *adquirir*.

como excessos perigosos que precisam ser contidos, Deus parece demandar uma *medida* das emoções.

Outro exemplo de sacrifício, que ao longo da Bíblia assume proporções cada vez maiores, é o dilúvio. Deus identifica que a violência tomou os humanos e resolve limitá-los. Primeiro tem-se o exagero da emoção da ambição de conhecimento, depois da emoção do apego e neste momento a emoção da violência.

Caim foi quem inaugurou tal violência no mito cristão, a qual se espalha a ponto de atingir a todos. Deus se arrepende de ter criado o mundo e resolve matar a vida. A fúria divina poupa somente Noé e sua família, juntamente com os seres vivos que Noé selecionasse. O grupo presente na arca seria a nova tentativa de Deus para criar um mundo que lhe agradasse (GÊNESIS, 6: 8).

Deus poupa a existência da “vida” por respeitar um ser humano, o qual tinha a característica de ouvir e seguir Deus, ao contrário dos outros humanos que se descontrolaram na violência. Noé sacrifica, em si próprio, o exagero da violência humana e fica consciente de sua medida como mortal, que seria respeitar uma força maior que ele: Deus. O último, por sua vez, também se torna mais consciente sobre sua criação após o dilúvio:

O Senhor respirou um agradável odor e disse em seu coração: “Doravante, não mais amaldiçoarei a terra por causa do homem – porque os pensamentos do seu coração são maus desde a sua juventude –, e não ferirei mais todos os seres vivos, como o fiz (GÊNESIS, 8: 21-22).

A despeito de sua onisciência Deus se espanta com os homens. Ele torna-se consciente de que sua criação tem também a maldade no coração neste momento. Porém, os humanos são apenas uma criação. Se estes têm o mal em sua essência, o que se poderia dizer do Criador? É através da natureza sombria da resposta para esta pergunta que Jung tem motivo para indagar sobre os propósitos de Deus:

Por que esta enervante tolerância em relação a Satanás? Como explicar a projeção obstinada do mal sobre os homens que Ele próprio criou tão fracos, influenciáveis e tolos, e que não têm, naturalmente, condições de suportar por muito tempo as investidas de seu filho mau? Por que não atacar o mal pela raiz? (JUNG, 1986, p. 75).

No caso do sacrifício de Sodoma e Gomorra, as cidades acusadas de injustiça, sendo marcadas para serem destruídas por Deus, Abraão, protegido Dele,

tenta advogar que o sacrifício não deveria atingir a todos, pois dentre a cidade dos injustos poderia existir ao menos um justo.

Abraão aproximou-se e disse: “Fareis o justo perecer com o ímpio? Talvez haja cinquenta justos na cidade: fá-los-eis perecer? [...] Não exerceria o juiz de toda a terra a justiça? O Senhor disse: “Se eu encontrar em Sodoma cinquenta justos, perdoarei a toda a cidade em atenção a eles.” (GÊNESIS, 18: 13-16).

Parece existir, nesse momento do antigo testamento, uma tentativa humana em mostrar para Deus a perspectiva limitada de sua criação. Sendo que de alguma forma esta perspectiva parece faltar a Deus. O conhecimento das oposições que os humanos conquistaram comendo o fruto no paraíso rendeu a eles o mesmo nível de conhecimento dos “Deuses”. Os humanos, no entanto, não compreendiam os opostos, apenas reconheciam a existência deles. Por conta disto, precisavam ser constantemente ensinados sobre uma *medida*.

Assim como aconteceu com os humanos, Deus parece não entender sua oposição apesar de saber que ela existe – atente-se que são semelhantes desde o *primeiro sacrifício* quanto ao conhecimento dos opostos. Apesar de Deus reconhecer nos humanos a imperfeição e a finitude que “não existe” nele (neste sentido os humanos finitos são o oposto do Deus infinito), ele não compreende suas criações.

O espanto de estar mostrando uma *medida* para Deus acomete Abraão, mas não o impede de prosseguir:

[...] Não leveis a mal, se ainda ousar falar ao meu Senhor, embora seja eu pó e cinza. Se porventura faltarem cinco aos cinquenta justos, fareis perecer toda a cidade por causa desses cinco? [...] Talvez só existam trinta! [...] “Desculpai se ousar ainda falar ao meu Senhor: pode ser que só encontrem vinte.” [...] “Que o Senhor não se irrite se falo ainda uma última vez! Que será, se lá forem achados dez?” E Deus respondeu: “Não a destruirei por causa desses dez.” (GÊNESIS, 18: 27-33).

Outro de sacrifício, no velho testamento, é o pedido por Deus a Abraão. O último deveria sacrificar seu filho Isaac. Existe uma dinâmica muito importante neste pedido, pois Isaac é um filho muito desejado que somente nasceu depois de uma longa espera de seus pais. Abraão inclusive tinha se proposto a ter um filho com outra mulher que não àquela que casara, para que pudesse ter finalmente um filho herdeiro (GÊNESIS, 16: 18).

Abraão já era idoso, assim como sua mulher, e quando ele havia perdido suas esperanças Deus o abençoou e esta engravidou. Aquele filho, Isaac, era algo que Abraão muito desejava e foi tal filho o pedido de sacrifício feito por Deus: “Toma teu filho, teu único filho a quem tanto amas, Isaac; e vai à terra de Moriá, onde tu o oferecerás em holocausto sobre um dos montes que eu te indicar.” (GÊNESIS, 22: 2).

Novamente parece que Ele questiona a capacidade dos humanos em identificar o que deve ser valorizado, cobrando que Ele seja o mais “desejado”. Quando Abraão se dispôs a sacrificar seu grande desejo, o filho, seu sacrifício foi aceito e o filho poupado. Novamente Deus parece impor uma medida às emoções, neste caso o desejo. Ao mesmo tempo Deus precisa testar Abraão, mesmo, potencialmente, sabendo o que iria encontrar.

Os humanos e Deus parecem ensinar um para o outro uma *medida*. Os humanos têm como ensinamento a contenção de suas emoções. Deus, por sua vez, aprende sobre a perspectiva que lhe falta, aquela que é finita e limitada. Sob um ponto de vista poder-se-ia conceber, que para aquele que é dito como um ser infinito, Deus, seria contraditório deter o conhecimento do finito, do humano. Como Deus que tudo vê poderia não ver? Esta relação entre Deus e os homens, na qual o primeiro aprende algo com o segundo, atinge seu clímax com Jó (JUNG, 1986).

Jó era um homem exemplar, como fora Noé e Abraão. Temente a Deus, Jó possuía riquezas, família e boa sorte. Certa vez, porém, Satanás⁵⁶, a cobra, o culpado, fala com Deus que Jó não seria um bom exemplo de homem fiel a Ele. Jó, ao contrário de muitos pecadores, tinha tudo de bom que Deus poderia oferecer. Não seria mais do que o esperado que Jó fosse um homem justo, pacífico e comedido em seus desejos. Satanás propôs a Deus que tirasse tudo de bom que estivesse à disposição de Jó, somente assim Deus poderia atestar a fidelidade dele.

É a troca de nada que Jó teme a Deus? Não cercaste como de uma muralha a sua pessoa, a sua casa e todos os seus bens? Abençoas tudo quanto ele faz e seus rebanhos cobrem toda a região. Mas estende a tua mão e toca em tudo o que ele possui; juro-te que te amaldiçoará na tua face (GÊNESIS, 1: 6-10).

⁵⁶ Satanás significa *adversário* e neste sentido apresenta outra oposição do Deus do antigo testamento. Pois quando Ele é considerado infinito, tem como sua oposição o homem-finito. Porém, quando é identificado como o bem e a luz, tem como seu “adversário” o mau e as sombras.

Aceitando a provocação de Satanás, Deus tirou de Jó cada uma de suas benfeitorias. No processo, Jó manteve-se fiel e, mais do que tanto, foi capaz, assim como Abraão, de ponderar sobre Seus propósitos: “Lembra-te de que minha vida é nada mais que um sopro, de que meus olhos não mais verão felicidade.” [...] Por que me tomas por alvo, e me tornei pesado a ti? (JÓ, 7: 7-20). Sobre a tenacidade de Jó, Jung (1986, p. 10, grifo próprio) expõe:

Talvez o que de mais elevado haja em Jó seja que ele, em face de uma dificuldade como esta, não se perturbe com a unidade de Deus, percebendo claramente que Deus se harmoniza tão perfeitamente consigo próprio, que **Jó tem a certeza de que encontrará em Deus um advogado e defensor contra o próprio Deus. Tão certa é para ele a existência do bem em Javé quanto a existência do mal.**

Com a dinâmica de Jó, existe novamente um sacrifício da onisciência de Deus. Em outras palavras, Deus percebe que sua onisciência falha quando direcionada aos humanos. Satanás parece ser um ente que fomenta reflexões, pois quando se aproximou dos humanos na forma da serpente explicou-lhes sobre o conhecimento que lhes faltava gerando uma grande transformação. Quando se aproxima de Deus, com Jó, mostra ao Todo Poderoso que ele não é tão consciente sobre os humanos quanto poderia pretender. Em ambos os casos Satanás fomenta a consciência através do sacrifício.

Acostumados a interpretar um Deus infalível e perfeito, a noção proposta por Jung de um Deus contraditório foi considerada uma afronta pela comunidade eclesiástica de sua época. Jung viu em Jó um Deus que não compreende os humanos e que se alia a Satanás. Defendeu que na metáfora do antigo testamento havia uma representação da dinâmica entre a consciência e o inconsciente, a qual foi *projetada* nas escrituras.

Evidentemente, quando o mito cristão torna-se a metáfora que embasa a visão de mundo ocidental ele também diz respeito a todo o Ocidente. Assim como percebe Weber (2001), ao longo do tempo o Ocidente deu uma interpretação adequada ao seu próprio “espírito” para Bíblia. Ou seja, poderia se dizer que o processo de *projeção* continua durante a interpretação, assim o Ocidente selecionou e interpretou um símbolo de acordo com sua própria necessidade. É preciso atentar, no entanto, que esta interpretação não é movida pela consciência. Ela tem sua motivação nas emoções e “necessidades” de um interlocutor. Não se pode oferecer

uma interpretação “mais adequada”, apenas uma interpretação tendo como base outras motivações. Como expresso, esta interpretação segue o caminho do sacrifício e da união dos opostos, que nos levam ao novo testamento.

Como visto no antigo testamento – desde que a dinâmica apresentada tenha qualquer credibilidade –, Deus e os homens se relacionam buscando uma *medida* contra o exagero, que inunda o homem com emoções e que ao mesmo tempo faz Deus inundar a Terra em represália. No novo testamento, também se tem uma busca por uma *medida*, mas a afronta dos humanos, neste momento, se dá pelo exagero da consciência e da arrogância. O juiz deste exagero é Jesus⁵⁷ de Nazaré, o Messias⁵⁸ e Cristo⁵⁹.

A história de Jesus, por tanto, se desenvolve a partir de um menino com nascimento especial (MATEUS, 1: 18-25). Com um crescimento misterioso e com uma vida adulta breve. Um rei que se coloca na posição de servo, um Deus que se torna homem (FILIPENSES, 2: 6-7). Uma força irrefreável que propositadamente se contém, para preparar os frágeis humanos para uma transformação. Quanto mais humildes estes humanos se portarem, quanto mais cientes estiverem de sua limitação, menos dolorida será a conscientização de que são de fato limitados.

Como expresso no Gênesis, quando Adão e Eva se alimentaram da árvore do conhecimento, Deus protegeu com uma grande força a árvore da vida eterna. Parece que tal árvore não deveria ser atingida facilmente. Jesus é justamente quem ousa comer da árvore da vida eterna. Sua missão parece ser trazer ao acesso de todos o fruto de tal árvore. Nas palavras de Jesus:

[...] Ora, a vida eterna consiste em que conheçam a ti, um só Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo que enviaste. Eu glorifiquei a terra. Terminei a obra que me deste para fazer. Agora, pois, Pai, glorifica-me junto de ti, concedendo-me glória que tive junto de ti, antes que o mundo fosse criado (JOÃO, 17: 3, grifo próprio).

Jesus clama por uma união, a qual foi desfeita na criação do mundo. O que foi separado no momento da criação? Que o leitor pondere, já que tal evento já foi citado anteriormente, em breve dar-se-á uma interpretação para tal questão.

O caminho para se atingir a glorificação, a união do que foi separado, é também pautado no sacrifício, como prevê Jesus:

⁵⁷ Do hebraico, significando *Salvador*.

⁵⁸ Do hebraico, significando *consagrado por unção*.

⁵⁹ Do grego, significando *ungido*.

Eis que subimos a Jerusalém e o Filho do homem será entregue aos príncipes dos sacerdotes e aos escribas; condená-lo-ão à morte e entregá-lo-ão aos gentios. Escarnecerão dele, cuspirão nele, açoitá-lo-ão e hão de matá-lo; mas ao terceiro dia ele ressurgirá (MARCOS, 10: 33-34).

Com o decorrer do mito cristão, ainda no antigo testamento, aquilo que precisa ser sacrificado assume um grau de importância crescente. Começa com o suor e sangue dos humanos primordiais até atingir a onisciência divina com Jó. Com Cristo a *culpa* daquilo que se sacrifica assume uma reviravolta, pois é o próprio Deus que se oferece como sacrifício.

Qual característica de Deus precisa ser limitada para que ele se ofereça como um todo em sacrifício? Há um excesso sobre Deus que precisa ser *revelado*? Por um ponto de vista, há outra metade de Deus, que não caracteriza os humanos por não se relacionar com a finitude. Tal metade se relaciona com Satanás por contrapor Sua posição iluminada e boa. Como expresse, o sacrifício incorre em consciência e Deus parece estar cada vez mais próximo de tomar consciência de que Satanás é também sua criação.

A princípio a justificativa da vinda de Jesus significa a salvação do humano de todo o pecado e posteriormente uma transformação para a Terra, a qual não ocorreria pacificamente, mas através da “espada”. A unção de Cristo seria através do fogo, como esclarece João Batista:

[...] Eu vos batizo na água, mas eis que vem outro mais poderoso do que eu, a quem não sou digno de lhe desatar a correia das sandálias; ele vos batizará no Espírito Santo e no fogo (LUCAS, 3: 16-17).

Queria Jesus apontar uma grande contradição na humanidade. Ela estava relacionada com, novamente, um *exagero*, o qual identificava o homem como o senhor do mundo. A mensagem de humildade é enfática, Ele apresenta repetidamente a visão de que o homem é limitado por Deus. Jesus fala em Mateus (5: 3) “Bem-aventurados os que têm um coração de pobre, porque deles é o reino dos céus”; Mateus (19: 4) “Aquele que se fizer humilde como esta criança será maior no Reino dos céus.”; Mateus (20: 26) “Todo aquele que quiser tornar-se grande entre vós, se faça vosso servo.”; Marcos (9: 35) “[...] ‘Se alguém quer ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos’”.

Para os humanos, de acordo com a dinâmica do mito cristão, não resta outra opção a não ser se contentar com uma *medida*. Obviamente não seriam todos que concordariam com tal indicação, caso contrário não seria necessária a vinda Dele à Terra, ou seja, não existira o *risco*. Dentro da metáfora cristã todos, em algum momento, estariam certos de sua própria limitação, seja através da fé em algo maior que si mesmo ou pela experiência de algum evento que contribuisse para tal constatação. Quanto maior a resistência de uma pessoa em conceber sua *medida*, maior seria o sofrimento pelo qual ela passaria.

Tal sofrimento faz alusão ao *risco do exagero*. O mesmo *risco* do qual tratam os gregos com a *hybris* e *nêmeses*. O *risco* é sentido por um medo tácito, que justamente questiona sobre a possibilidade de passar da *medida* do humano. Quem ultrapassar esta *medida* será julgado, o que é parte da missão de Jesus.

Portanto, Jesus tenta preparar os humanos para seu julgamento e retrata tal *medida*, por exemplo, para a adoração do dinheiro e da matéria: “Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a ferrugem e as traças corroem, onde os ladrões furtam e roubam. [...] Não podeis servir a Deus e à riqueza.” (MATEUS, 6: 19-24). Aponta igualmente uma medida para a convivência com o outro: “Tira primeiro a trave do teu olho e assim verás para tirar a palha do olho do teu irmão” (MATEUS, 7: 5). Sob várias facetas Jesus apresenta a existência de uma limitação ao homem.

É somente quando consciente dessa *medida* é que o contato com Deus seria possível, estando assim o mais próximo da superação dos limites humanos. É a mesma dinâmica expressada por Sócrates que dizia ser mais sábio ao passo que admitia não saber. Os humanos seriam mais conscientes na medida em que se contentassem com a humanidade.

Jesus, no entanto, parece também precisar de uma medida e de um sacrifício que é mais facilmente entendida quando se apresenta seu propósito de expurgar todos os pecados: “Pois também Cristo morreu uma vez pelos nossos pecados – o Justo pelos injustos – para nos conduzir a Deus.” (PEDRO, 3: 18).

Deixando-se acusar e condenar, Jesus exerce seu sacrifício, e o Deus que poderia tudo destruir quando contrariado (como outrora o fez) demonstra que consegue hoje se conter. Jesus também se coloca no lugar do *culpado definitivo*, aquele que merece ser sacrificado, pois estaria *exagerado*. Como dito anteriormente, o sacrifício incorre em consciência. O que se poderia perceber sobre Cristo e Deus, que não está claro? O título de *culpado definitivo* não foi ostentado

somente por Jesus, ao longo do mito cristão. Outra figura ostenta o papel de ser o culpado por tudo: Satanás.

O Diabo, a serpente, o dragão, são todos seres expiatórios de humanos que veem o mundo em opostos e que concebem o mal longe de si. Deus ao longo do mito cristão, no entanto, parece se aproximar da ideia de que tudo quanto exista é responsabilidade dele, amenizando assim a contradição de permitir a existência de um oposto para si.

Jesus não completa sua missão ao morrer. Ele renasce, após três dias, e anuncia voltar para o julgamento final, para trazer o Reino de Deus à Terra, pois ele também é o juiz. Jesus representa dois aspectos importantes neste momento. Primeiro sana todos os pecados ao se sacrificar e se colocar no lugar do culpado pelos *exageros*. Num segundo momento, coloca-se como o juiz do *exagero* dos homens e se apresenta como um símbolo de união.

O tempo do julgamento é retratado no Apocalipse. Livro que foi escrito por João, após ser arrebatado por uma visão. Nesta, João vê um ser luminoso como o Sol, imponente como um trovão, que ostenta em seu poder uma espada de dois gumes, o qual se apresenta: “Não temas! Eu sou o Primeiro e o Último, e o que vive. Pois estive morto, e eis-me aqui vivo pelo século dos séculos;” (APOCALIPSE, 1: 17-18).

Tal ente poderoso indica sua missão: “Quem tiver ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor darei de comer do fruto da árvore da vida, que se acha no paraíso de Deus.” (APOCALIPSE, 2: 7). Assim como o comer da árvore do conhecimento gerou uma consequência dolorosa e incorreu em um sacrifício do paraíso, a árvore da vida também apresentaria suas consequências dramáticas. Havia um livro com sete selos, na mão de um “Ser” de pedra que sentava em um trono, o qual era rodeado de anciões e animais com várias asas e olhos. Tal livro precisa ser aberto e seus selos liberados para dar continuidade à revelação.

É especialmente interessante notar que um dos animais se apresenta como digno: o cordeiro imolado. O animal que expia os pecados, que é morto como sacrifício para sanar o *exagero*. Tal animal ocupa a mesma posição que Jesus. João apresenta-o com uma descrição muito significativa: “Eu vi no meio do trono, dos quatro Animais e no meio dos Anciões um Cordeiro de pé, como que imolado. Tinha ele sete chifres e sete olhos (que são os sete Espíritos de Deus, enviados por toda a terra).” (APOCALIPSE, 5: 6). Quem, ao longo dos séculos, o Ocidente se acostumou

a retratar como um grande cordeiro cheio de chifres e olhos? Não seria justamente o Demônio?

No Apocalipse, o descer do céu ao mesmo tempo é um subir do inferno. Tal movimentação ambivalente já havia sido prevista por Jesus na sua primeira vinda à Terra: “Em verdade, em verdade vos digo: vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do homem.” (JÓ, 1: 51). Jesus é também fogo, é responsável por uma transformação na Terra. Seus anjos destroem e lapidam o ambiente terrestre, separando aqueles que merecem o dom da vida eterna dos pecadores. A figura da morte com sua foice também serve ao Cordeiro:

Eu vi ainda uma nuvem branca, sobre a qual se sentava como que um Filho do homem, com a cabeça cingida de coroa de ouro e na mão uma foice afiada. [...] O Ser que estava assentado na nuvem lançou então a foice à terra, e a terra foi ceifada (APOCALIPSE, 14: 14-16).

Uma cidade, quadrada e planejada, desce à Terra e ela caracteriza a esposa do Cordeiro. Enquanto um espaço de lava e sofrimento é reservado para aqueles que não suportaram se humilhar⁶⁰. O Apocalipse é justamente a revelação deste momento em que Jesus, após assumir a culpa por todos os pecados, mostra que o *exagero* de Deus ao se mostrar como sinônimo da luz foi sanado e pode se apresentar como a união dos opostos, como uma totalidade que encerra a luz e também as sombras.

O Cordeiro trava uma batalha entre Feras, sendo ele próprio também uma espécie de Fera. Batalha já prevista no antigo testamento, no qual Daniel conta sua visão da contenda entre o cordeiro de dois chifres e o bode unicórnio, sendo o último vencedor tornou-se grande e com vários chifres. O anjo Gabriel desce dos céus e explica para Daniel sua visão: “Filho do homem, disse-me ele, compreende bem que essa visão simboliza o tempo final.” (DANIEL, 8: 17). O Cordeiro derrota o dragão, a serpente, Satanás e o falso profeta (APOCALIPSE, 20: 9-10). Torna-se uno e a dualidade é dissolvida: “Já não haverá noite, nem se precisará da luz da lâmpada ou

⁶⁰ A punição de Jesus ao mesmo passo que é “eterna” ela é revogável, pois a absolvição do sofrimento depende do solicitante. A Igreja Católica apresenta este dilema como um dogma que expõe: só pode haver um pecado sem perdão, pecar contra o espírito santo, ou seja, o pecado de duvidar do poder de Deus em perdoar. Assim cria-se um paradoxo que reserva eternamente o inferno para aquele que eternamente não suportar se humilhar perante Deus.

do Sol, porque o Senhor Deus a iluminará e hão de reinar pelos séculos dos séculos⁶¹.

Neste capítulo se entenderá que aquele que se identifica como Deus no mito não é correlato com a metáfora do mito em si. As partes de uma metáfora não correspondem com ela como um todo. A metáfora da separação e união de Deus, o Diabo e os humanos, parece ser contada por um narrador verdadeiramente onisciente que se encontra no Gênesis; o qual torna-se invisível e silencioso no decorrer do mito que começa a ser contado pelos humanos. Neste último sentido, Deus, como aquilo que é infinito e total, seria o mito por inteiro, não aquele que no mito se identifica com uma parte da realidade – Deus como sinônimo de luz em oposição às sombras.

É muito importante notar que Jesus representa o *sacrifício máximo*, que faz com que todos os pecados sejam perdoados. O que Jesus oferece ao homem é a possibilidade de rejeitar o pecado como algo externo. Ou seja, Jesus extingue o bode expiatório, que seria o culpabilizado pelos erros humanos. Jesus remove da reflexão humana a ideia de um oposto culpado, fazendo isso ele se aproxima deste oposto, incorpora-o como parte de um todo. Em palavras claras: Jesus torna-se também Satanás.

A serpente é a figura no mito responsável por tudo de ruim, mesmo que ela faça tudo o que deveria fazer – pois nada acontece sem a concessão divina. O demônio é justamente o ser que em silêncio guarda a *revelação* de que ele simplesmente faz parte, como tudo o mais, de Deus. Satanás é aquele que sofre a responsabilidade, que não pode ainda ser atribuída a Deus ou aos humanos, pois faltam-lhes consciência.

Jesus, portanto, representa a união dos opostos. Ele é homem e Deus. Ele é amoroso e furioso. Ele é o culpado e aquele que julga. Ele traz o céu à terra, assim como traz o inferno. Ele é o oposto de Deus, sendo este e também o diabo, sendo infinito-divino e finito-humano. Jesus representa uma *medida* entre os opostos, uma valorização de ambos.

O *exagero* seria o homem pensar que é maior que Deus e o último em se dividir em um lado totalmente iluminado e outro sombrio. Jesus cria uma

⁶¹ O final do antigo testamento também prevê que após o dia “ardente como uma fornalha” a paz reinará sob o comando de Elias (que significa em hebraico “Jeová é meu Deus”).

complexidade na visão de mundo cristã, na qual o certo e o errado tornam-se relativos, pois não podem mais ser atribuídos aos opostos integrados.

Satanás que antes era o responsável *externo* agora se integrou ao todo, fazendo com que a responsabilidade da *culpa* caia agora nos ombros do povo que recebeu a revelação. Apesar de não existir mais a *culpa exterior* ainda será necessário uma reflexão sobre a *culpa interior* e uma vontade de demonstrar sua humildade. Ou seja, ainda existe o *risco* do *exagero* das emoções humanas e da arrogância de suas capacidades. Este risco, porém, é pessoal.

Os humanos ficam a carga do seu próprio caminho. É por isso que o Apocalipse termina com um chamado, apelando para a *vontade* necessária de quem quiser ser salvo: “O Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’ Aquele que tem sede, venha! E que o homem de boa vontade receba, gratuitamente, da água da vida!” (APOCALIPSE, 22: 17).

10 CONCLUSÃO

Recortaram-se neste trabalho alguns elementos de análise que permitiram “contar” uma versão do passado ocidental, retratando uma luta psíquica que subsidia qualquer contenda que o Ocidente⁶² já empreendeu. Tal luta é travada por opostos⁶³, que adquirem as mais variadas denominações, que foram identificados em uma dinâmica pelos antecessores⁶⁴ do Ocidente: a *dinâmica da medida*. Tanto a visão de mundo dos gregos antigos quanto a visão de mundo cristã apresentam uma séria premissa de que os homens são limitados, ou seja, possuem uma *medida*.

A *medida* é concebida como uma dinâmica entre opostos; estes podem estar *exagerados* e com isso serão naturalmente regulados de volta para tal *medida*. A consequência do *exagero* é tão grande quanto é este próprio, com isso mais um elemento adentra na concepção de medida: o risco. Quando se está convencido sobre a dinâmica da *medida*, não se sustenta uma vida de *exageros*, pois ela tende a ser dolorida, angustiante e, quiçá, mortal.

É através dos mitos gregos que se pode evidenciar como estes concebiam o *risco* de passar da *medida* humana. Neste trabalho foi feita uma reflexão sobre o mito de Apolo e Asclépio, em torno da concepção grega da consciência e da medicina. Foi apresentado como a razão, para os gregos, era tão complexa quanto era complexa a luz reveladora de Apolo.

Foi defendido que a medicina helênica é pautada na capacidade limitada do médico em curar, a qual atinge inclusive um Deus, Asclépio, apresentando uma concepção de que a doença é consequência de um exagero que precisaria ser remediado por forças além da capacidade de previsão humana. Sócrates foi exposto como um representante icônico da vivência grega de uma *medida*, no caso deste, entre a razão e os Deuses – lembrando que o filósofo também foi aproximado dos ensinamentos de Apolo e Asclépio.

⁶² Considera-se com este termo a generalização proposta por Husserl sobre a sociedade ocidental, exposta no capítulo 2.

⁶³ Quais sejam: razão e instinto; homens e Deuses; positivismo e natureza; luz e sombras; Deus e Diabo; previsível e imprevisível; reversível e irreversível; riscos e técnica; otimismo e medida.

⁶⁴ Considerando o Ocidente como uma série de premissas, uma cosmovisão, uma visão de mundo, um *ethos*, estes teriam como influência visões de mundo anteriores, que seriam as do grego antigo e a cristã.

O mito cristão é a outra base mitológica que influencia a visão de mundo do Ocidente. Neste trabalho mostrou-se uma interpretação da Bíblia sob o enfoque do *sacrifício* e da *dinâmica entre opostos*. Foi mostrado como no Gênesis existe uma grande separação do universo, principalmente entre os homens e Deus e entre as sombras e a luz. Foi defendido que, desde esta separação, o mito cristão revela uma tendência para a aproximação destes opostos.

A presença da *dinâmica da medida* torna-se clara admitindo-se os ditos enfoques, pois o *sacrifício* apresenta justamente a característica de remediar um *exagero* e de certificar o sacrificante de que há uma *medida*. O *risco* de não se acreditar em tal dinâmica também é claro no mito, que revela a fúria com que Deus pune os humanos pelos seus crescentes excessos. A punição divina tem como alvo o “culpado”, aquele que será vítima de um sacrifício.

É igualmente relevante constatar que com a aproximação dos opostos a ideia de *medida* torna-se especializada, pois a concepção de *culpado* pelos excessos torna-se cada vez mais pessoal. Deixa-se de creditar a “culpa” a figuras exteriores e passa-se a culpabilizar a si mesmo.

Ou seja, abole-se no final do mito, no Apocalipse, a ideia de um *culpado* exterior para os excessos humanos, fazendo-se com que a culpa e aquilo que deve ser sacrificado pertença à esfera do individual. A *vida eterna* seria o objetivo final do mito cristão, a qual somente seria atingida através da humildade, da comunhão com algo maior que o humano (Deus) e da admissão da *medida* humana. Isto é, a vida eterna tem relação com a consciência da finitude do humano.

Enquanto as bases mitológicas do Ocidente concebem a *dinâmica da medida* como fundamentais, o último abdica desta dinâmica. Com o ensejo criado pela reflexão sobre a medicina helênica se apresenta a concepção hodierna da medicina. Defende-se que esta possui ambições de superar os limites da complexidade humana, fazendo com que o estudo da genética possa permitir que o médico manipule o fenótipo.

Apresenta-se a expectativa, sem *medida*, dessa concepção médica que intenciona controlar o processo de envelhecimento para se atingir a vida eterna para o homem. Seria a habilidade humana, a razão poderosa, que poderia propiciar o controle do meio. A metáfora desta visão de mundo é, assim como para a mitologia grega e cristã, a existência de uma “luz” que permite iluminar. Para o Ocidente, no entanto, tal luz não possui, novamente, *medida*, ou seja, ela é ilimitada.

A convicção de que a razão humana pode organizar o meio, iluminar a escuridão complexa, também está presente no capitalismo. O último pretende um crescimento eterno para a sociedade e uma divisão bastante simples dos homens, os quais seriam especializados e egoístas. Para o capitalismo liberal, a sociedade tem uma capacidade autônoma para se autogerir tendo como ponto de apoio a economia. Qualquer contradição encontrada poderia ser superada pelo próprio sistema. A pobreza, por exemplo, poderia ser superada com a geração de mais riquezas.

Existe, no entanto, uma crise que se torna emergente e de difícil solução para o Ocidente que não concebe uma *medida*: a crise ambiental. Apesar de não dar crédito à *dinâmica da medida*, é difícil para o Ocidente negar a existência de consequências para as ações humanas. No entanto, o Ocidente considera tais consequências como limitações temporais, ou seja, seriam remediadas em algum momento.

Considerando, portanto, que a mitologia grega e cristã concebe uma preocupação com uma *dinâmica da medida* e que o Ocidente não concebe a existência de tal dinâmica, tem-se a primeira conclusão deste trabalho: **o Ocidente possui sua própria mitologia**. Evidentemente a mitologia ocidental que desacredita a dinâmica da medida não se impõe sem resistências.

Ao longo do trabalho, foram apresentadas contraposições para as concepções ocidentais sem medida. No âmbito da medicina, mostrou-se a concepção helênica do médico ferido. Quando se refletiu sobre a tendência dominante da economia capitalista se demonstrou, igualmente, o contraponto do comunismo. Contrastou-se a ideia de riscos invisíveis com a certeza de vários autores de que o Ocidente está em crise e que o *risco* que se apresenta para o *exagero* hodierno pode ser fatal.

O que faz com que alguns tenham como premissa a dinâmica da medida e outros não, gerando uma nova oposição, é justamente o que foi chamado de cosmovisão (LEFF, 2006; PRIGOGINE, 2009), visão de mundo (JUNG, 1986), *ethos* (BECK, 2010; WEBER, 2001). Parece que ambas as concepções são pautadas em conteúdos emocionais, axiomas, premissas, que não podem ser decididas racionalmente. É justamente sobre esta complexidade que se falou sobre a irreversibilidade do mundo físico-químico. Dependendo de tais axiomas pode-se conceber um mundo estável e previsível ou um mundo instável e imprevisível.

É necessário neste momento, onde duas concepções do mundo são possíveis e racionalmente justificáveis, perguntar: por que superar o humano? Com a oportunidade criada por esta pergunta tem-se a segunda conclusão deste trabalho: **o Ocidente quer matar a humanidade.**

Se a “crença” ocidental, de que todos os limites serão superados, continue a ter sua prevalência tem-se duas possíveis previsões. A *primeira* incorre que a realidade apresente-se como mais complexa e indomável que se esperava. Assim o capitalismo não conseguirá superar a pobreza, a medicina não nos propiciará a vida eterna e a crise ambiental tornará os riscos visíveis na forma de consequências devastadoras.

No jogo de apostas ocidentais se arriscaria tudo para ganhar nada. Neste caso, tem-se uma consequência tão grande quanto o *exagero* cometido: se tal exagero for sem *medida*, o *risco* também seria sem limites. Poderia se justificar aqui o medo supersticioso que acomete o Ocidente ao passar por épocas significativas – como a virada do século ou a proximidade de datas mitológicas que concebem uma catástrofe mundial. Parece que existe algum sentimento no Ocidente que aspira por uma hecatombe que freie os homens irrefreáveis. Neste caso, os humanos caminhariam para seu extermínio.

No entanto, essa primeira previsão está de acordo com a *dinâmica da medida* e é somente uma possibilidade. A *segunda previsão* se baseia na possibilidade do humano ser capaz de superar os limites que se apresentam como contradições ao crescimento eterno. Neste caso seríamos capazes de viver eternamente graças à manipulação genética da medicina, poderíamos criar tanta riqueza que todos seríamos ricos – uns mais que os outros, porém todos ricos – e a crise ambiental seria superada pelas descobertas científicas que controlariam as leis físicas.

Precisa-se atentar que a consequência para *ambas as previsões* possuem uma grande finalidade em comum: o humano desaparece. Na primeira previsão o humano morreria derramando seu sangue. Na segunda o humano morreria, pois não existiriam mais limites. Seríamos mais impressionantes que os grandes heróis gregos que superaram a humanidade. Mais poderosos que os grandes profetas bíblicos capazes dos mais inacreditáveis milagres. Em última análise não seríamos humanos: seríamos Deuses.

Assim, faz-se pertinente unir as duas conclusões deste trabalho: “**o Ocidente possui sua própria mitologia que quer matar a humanidade**”. Existe evidentemente uma terceira possibilidade, que incorre em se contentar com a humanidade. Neste caso estar de acordo com a *dinâmica da medida* e pensar em um mundo que precisa ser limitado em suas ambições médicas, econômicas e ambientais.

Para aquele que não luta contra o humano o Ocidente representa aquela visão de mundo que ao abraçar o infinito esqueceu-se do que finda, esquecendo sobre a morte e o definhar. Agora este definhar e o limite de crescimento poderiam estar próximos e o Ocidente tão suscetível a eles quanto deles se distanciou. No entanto, esta fragilidade pode ser exatamente o que se precisa:

Uma sociedade que não permite a seus indivíduos deprimir-se não pode encontrar a sua profundidade e deve ficar permanentemente inflada numa perturbação maníaca disfarçada de ‘crescimento’ (HILLMAN; VENTURA, 1995, p. 73).

Um momento de crise pode ser também um momento de transformações. Precisa-se atentar, no entanto, que as transformações que se apresentam podem não ser racionais e sim emocionais. Caso se esteja convicto de que o humano apresenta uma *medida*, a transformação hodierna é de uma cosmovisão, de uma visão de mundo e de um *ethos*. A fé no que acreditamos é que orientará o caminho que trilharemos. Aquele que se demonstrar otimista na razão humana ficará tão propenso ao risco quanto for otimista. Aquele que se convencer de uma medida desenvolverá a dúvida como seu principal método de análise, pois a emergência de um exagero pode estar próxima e os *riscos* tornar-se-ão tão visíveis quanto o humano for precioso.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco, rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000. v. 1.

_____. **Mitologia Grega**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. v. 2.

_____. **Mitologia Grega**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. v. 3.

CAMPBELL, J. **Isto és tu, redimensionando a metáfora religiosa**. São Paulo: Landy, 2002.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1987.

CASTIEL, D. L. **A medida do possível: saúde, risco e tecnobiociências**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

COMTE, A. **Sociologia** – conceitos gerais e surgimento. Organização de: Evaristo de Moraes Filho. Coordenação de: Florestan Fernandes. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.

DOWNING, C. O curador. In: _____. **Espelhos do Si-mesmo**: imagens arquetípicas que moldam sua vida. São Paulo: Cultrix, 1994. p. 232-239.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **O Manifesto Comunista**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

FOLADORI, G. Respuesta a los comentarios. *Ludus Vitalis*. **Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida**, v. VII, n. 14, p. 223-228, 2000.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GIDDENS, A. **A política da mudança climática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GRIFFITHS, A. J. F.; WESSLER, S. R.; LEWONTIN, R. C.; GELBART, W. M.; SUZUKI, D. T.; MILLER, J. H. **Introdução a Genética**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.

GROESBECK, C. Jess. **A imagem arquetípica do médico ferido**. Revista Junguiana, São Paulo, v.1, p.72-96, 1983.

HAWKING, S. **O universo numa casca de noz**. São Paulo: Mandarim, 2002.

HILLMAN, J.; VENTURA, M. **Cem anos de psicoterapia... e o mundo cada vez pior**. São Paulo: Summus Editorial, 1995.

HOBBSBAWM, E. **Era dos Extremos, o breve século XX, 1914-1991**. São Paulo: Schwarcz, 1995.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1996.

JUNG, C. G. **Ab-reação análise dos sonhos, transferência**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1987.

_____. **A natureza da psique**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

_____. **A Prática da Psicoterapia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.

_____. **Civilização em transição**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

_____. **Fundamentos da Psicologia Analítica**. 10. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.

_____. **O eu desconhecido**. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

_____. **O símbolo da transformação na missa**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1979.

_____. **Resposta a Jó**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1986.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LEÃO, E. C. **Os pensadores originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.

LEFF, E. **Ecologia capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Epistemologia ambiental**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **Racionalidade Ambiental**: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARCO, Mario Alfredo. Sobre Deuses e Médicos: o reencantamento da medicina. **Revista da Sociedade de Psicologia Analítica**, São Paulo, n. 7, 1989.

MENDONÇA, Francisco. **Abordagem interdisciplinar de problemática ambiental urbano-metropolitana: esboço metodológico da experiência do doutorado em MA&D da UFPR sobre a RMC – Região Metropolitana de Curitiba** in: Desenvolvimento e Meio Ambiente: cidade e ambiente urbano. VICENTINE, Yara org. Curitiba: Editora UFPR, 2001.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita, repensar a reforma & reformar o pensamento**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrans Brasil, 2002.

_____. **Para onde vai o mundo?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

PAMUK, O. **A mala do meu pai**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

PORTOCARRERO, V. **As Ciências da Vida de Canguilhem a Foucault**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

PIERI, P. F. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Editora Vozes, 2002.

PRIGOGINE, I. **Ciência, Razão e Paixão**. São Paulo: Editora da Física, 2009.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança**. 3. ed. Brasília: UNB, 1997.

_____. **Entre o tempo e a Eternidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SMITH, Adam. **Uma Investigação sobre a Natureza e Causas das Riquezas das Nações**. São Paulo: Hemus, 1981.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

WHITE, L. Jr. **The historical roots of our ecological crisis**. New York :Harper and Row, 1974. Disponível em: <http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf>. Acesso em: 05/03/2012.

WHITMONT, C. E. **A busca do símbolo**. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. **Manual de Cambridge para Estudos Junguianos** , 1. ed. Rio Grande do Sul: Artmed, 2002.

ZOJA, L. **História da arrogância**: psicologia e limites do desenvolvimento humano. São Paulo: Axis Mundi, 2000.